

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ,
МОЛОДЕЖИ И СПОРТА УКРАИНЫ

ХАРЬКОВСКАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ
ГОРОДСКОГО ХОЗЯЙСТВА

Л. А. РАДИОНОВА, Е. С. СЕМЕНЮК

ФИЛОСОФИЯ (ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ)

КУРС ЛЕКЦИЙ

Харьков
ХНАГХ
2011

Радионова Л. А. Философия (история философии): курс лекций (для студентов 1-3 курсов всех форм обучения, всех специальностей академии) / Л. А. Радионова, Е. С. Семенюк; Харьк. нац. акад. гор. хоз-ва. – Х.: ХНАГХ, 2011. – 275 с.

Авторы.: Л. А. Радионова, Е. С. Семенюк

Рецензент: В. В. Будко, доктор филос. наук, проф.

Утверждено на заседании кафедры философии и политологии
протокол № 4 от 23.11.2011

Модуль 1. *Философия (история философии)*

Содержательный модуль (СМ) 1. Протофилософия

1. Самостоятельность и своеобразие философии
2. Философия Древнего мира как протофилософия
3. Философия античности: досократики

Содержательный модуль (СМ) 2. Философия античности и средних веков: мир и его познание

1. Классический период античной философии. Сократ
2. Философия Платона
3. Философия Аристотеля
4. Философия эллинистического и римского периодов
6. Человек и мир в философии средневековья и Возрождения

СМ 3. Философия Нового времени

1. Методология философии Нового времени: эмпиризм, рационализм
2. Немецкая классическая философия. И. Кант
3. Философские системы Фихте, Шеллинга как основные этапы развития немецкой классической философии

4. Философская система Гегеля
5. Антропологическая философия Л. Фейербаха

СМ 4. Плюрализм философских течений XIX - XX веков.

1. Позитивизм - философия индустриального общества
2. Деятельностное направление.
3. Антропологическое и теологическое направления философии начала XX века.

Цель и задачи модуля философия (история философии):

Дать представления о специфике философии как важной формы общественного сознания, исторического типа мировоззрения; показать методологическую роль философского знания в понимании онтологических, гносеологических, аксиологических, и социальных

проблем бытия; ознакомить с историей философской мысли, с достижениями современной философии; оказывать содействие формированию у студентов способностей к логическому мышлению; самостоятельного анализа сложных явлений общественной жизни, умение связывать общефилософские проблемы с решением задач теории и практики своей специальности.

Предмет изучения в модуле: рассмотрение концепций философов одновременно как следствия и как причины - следствие социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому принадлежат философы; причины убеждений, которые определяют политику и институты следующих столетий.

Предисловие

Чтение философской литературы предполагает особый настрой ума. Философский трактат лишен сюжетной основы, занимательной фабулы; он не является и изложением фактов, перечнем знаний, которые можно было бы заучить и запомнить. Ни художественная занимательность, ни научная описательность, ни историческая фактология, ни тем более текущая информативность не могут служить примером для восприятия философской мысли.

Если подходить, скажем, к «Метафизике» Аристотеля с меркой занимательности или познавательности, то интерес к чтению пропадет уже на первых страницах трактата. Столь же бесплодными окажутся попытки заучивания, запоминания или конспектирования текста.

Причина этого заключается в особой природе философского знания, в основе которого лежит *личностный опыт* постижения общего смысла бытия, что предполагает *жизненное вовлечение человека* в процесс искания истины.

Любой философский текст, при всей сложности языка и отвлеченности мысли, есть продукт личностного творчества,

индивидуального философского опыта. По словам Н.А. Бердяева, философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть предельно объективной. Не только философия Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора была личной. Не менее личной представляется философия Аристотеля, Фомы Аквинского, Спинозы, Канта, Гегеля.

В каждом философском произведении скрывается определенная идея, вырастающая на почве философского настроения и жизненного опыта мыслителя. Самые «объективные» и «безличные» философы приходят к своему учению через настроение и эмоции, имеющие определенную *жизненную причину*. Духовный план, на котором философ строит свою систему, обязательно соприкасается с жизненным, личностным планом. Реальность житейского преобразуется при этом в символику духовного.

Как, согласно преданию, Ньютон открыл закон гравитации в благодаря упавшему ему на голову яблоку, так и философские идеи-открытия имеют в своем истоке некий жизненный случай, приобретающий впоследствии символическую или легендарную окраску.

Вот как описывает, например, такой случай Н. О. Лосский в связи с открытием основной идеи интуитивизма - непосредственного восприятия предметов внешнего мира «в подлиннике»: «Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: «Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь». Я посмотрел перед собой на мгlistую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль: «Все имманентно всему», т.е. все предметы внешнего мира могут вступать в подлиннике в кругозор моего сознания» (Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. С. 255).

Здесь перед нами - и определенная философская идея, и

соответствующее философское настроение мыслителя, и, наконец, «жизненный случай»: погруженность предметов в туманную петербургскую мглу, символически преображенную в идею «всепроникающего мирового единства». Это свидетельствует о том, что понимание философии должно проистекать из самой жизни философа, что изучение философских первоисточников должно быть освещено жизнеописаниями философов.

По своей природе философия есть цельное знание, заключающее в себе символически преображенный жизненный опыт субъекта философского творчества. И чтобы понять смысл философского учения, необходимо воссоздать картину философского настроения на фоне жизненного опыта философа.

Ключ к изучению философии состоит в том, чтобы открыть связь между философским учением и философским настроением мыслителя, превратностями его жизненного пути. Причем речь идет не о простом знакомстве с биографией философа, но об открытии тех знаменательных «случаев жизни», которые определили характер его философствования.

Разумеется, эти данные нелегко почерпнуть из формальных биографических справок, обычно предшествующих изложению самого учения в рамках общей истории философии. Для этого необходимо обратиться к жанру *философских жизнеописаний*.

Когда философ повествует о своей жизни или когда один философ описывает «жизненную драму» другого философа, то жизнь и философия предстают как единое целое: проясняются жизненные истоки философских идей, философская система освещается личностным смыслом, выявляется логика восхождения от конкретного опыта жизни к абстрактным понятиям рассудка.

Еще хотелось бы отметить для студентов замечание особого рода: при изучении философии никогда не пропускайте категории, понятия, которые вам не совсем ясны. Ибо единственная причина, по которой у

студента исчезает интерес к изучению любого курса, а не только философии, когда он не понимает о чем идет речь - это пропущенное слово, понятие, значение которого ему не ясно. Чувство замешательства и сбой в усвоении учебного предмета возникают сразу после непонятого слова, категории. Объяснение этой категории сразу следует найти в словаре, который дается перед каждой темой, либо в отдельном словаре. Простая истина о том, что нельзя пропускать непонятые категории, является наиболее важной во всем обучении. Если материал кажется трудным, не спешите двигаться дальше, а вернитесь назад, до того места, где материал показался трудным, найдите непонятое слово и посмотрите его значение в словаре.

СМ 1. Протофилософия

Тема 1. Самостоятельность и своеобразие философии

1.1. Научная ориентация философии. Мировоззренческая и методологическая функции философии

1.2. Чувственно-эстетическая ориентация философии. Гуманистическая функция философии

1.3. Практическая ориентация философии. Моральная функция философии

Ключевые понятия:

Бытие - философская категория, обозначающая реальность, существующую объективно, вне и независимо от сознания человека.

Гуманизм - (от лат. Humanus – человеческий, человечный) исторически изменяющаяся система воззрений, признающая ценность человека как личности, его право на свободу, счастье, считающая благо человека критерием оценки социальных институтов.

Знание - результат познания действительности, верное её отражение в мышлении человека.

Мировоззрение - система представлений о мире и месте в нем человека, об отношении человека к окружающей его действительности и к самому себе, а также обусловленные этими представлениями основные жизненные позиции и установки людей.

Методология - система принципов и способов организации и построения теоретической и практической деятельности, а также учение об этой системе.

Функция - роль, которую выполняет элемент в составе целого как в целях объединения элементов в целостную систему, так и для успешного функционирования системы.

Ценность - специфически социальное определение объектов окружающего мира, выявляющее их положительные или отрицательные значения для человека и общества (благо, добро и зло, прекрасное и

безобразное).

Почему человек философствует? В чем состоит специфика философствования? Чтобы ответить на эти вопросы достаточно определенно, лучше всего рассмотреть примеры подлинного философствования, без которого можно прийти к разговору ни о чем.

Итак, сначала примеры, а затем выводы. Разумеется, примеры связаны с творчеством великих философов, ведь философствование прежде всего как раз и есть то, чем они занимались и занимаются.

Первый пример касается разработки *Сократом* и *Платоном* концепции идей. Идеи выступают смыслом всех явлений, с которыми сталкивается человек. Концепция идей имела величайшее, поистине эпохальное значение. Она стимулировала развитие науки и искусства. В конечном счете именно античная концепция идей оценивается ныне как смыслообразующая основа современной постиндустриальной цивилизации.

Теперь можно поставить существеннейший для нашей темы вопрос - почему концепция идей является по своей природе философской, а не, например, математической. Дело в том, что в своем философском содержании концепция идей соотносится с *любыми* идеями, а не только с математическими или экономическими, это во-первых. Во-вторых, концепция идей максимально действенна, она как бы пронизывает всю сферу бытия человека, вызывает к жизни не один, а целый поток существеннейших вопросов, относящихся к сферам личной и общественной жизни, политики, образования и т.д. Философское - значит максимально универсальное, всеохватное, основательное, фундаментальное, существенное.

Второй пример не менее показателен, чем первый. Речь идет о концепции ответственности, развитой в последние два десятилетия целой группой американских и западноевропейских мыслителей. Об ответственности знали давно, но в ранг философской доктрины ее возвели

лишь сейчас. Концепция ответственности призвана поставить заслон действиям различного рода эгоистов и экстремистов, всех тех, кто за маской свободолюбия преследует, вопреки интересам других, свои корыстные цели, т.е., иначе говоря, ведет себя безответственно по отношению к обществу. Только теперь, в начале XXI века, выявлено, что ответственным надо быть во всех делах, в науке, искусстве, на производстве, в общественной и индивидуальной жизни. Но это и означает, что концепция ответственности приобрела философское значение.

Два приведенных примера показывают, что философия не стоит на месте, она имела своих творцов и две с половиной тысячи лет назад, и сейчас. Философия, как и все ценное в жизни людей, есть результат самоотверженной работы энтузиастов. Философские звезды в отличие от астрономических - это люди, они находятся среди нас, озаряют нас светом философствования.

Итак, что же такое философия? Буквально греческое слово «философия», впервые введенное в обиход *Пифагором*, переводится на русский язык как любовь к мудрости, любомудрие (*phileo* - люблю и *sophia* - мудрость). Но такой перевод нельзя оставить без комментариев; он нуждается в уточнении вследствие несовпадения в русском и греческом языках значений исходных терминов. Если в русском языке «любовь к родине», «любовь к знанию», «любовь к Богу», «любовь к детям», «любовь к женщине» обозначаются одним и тем же словом, то в греческом языке существуют специальные термины, выражающие тот или иной оттенок, смысл любви.

Так, *eros* - это чувственная любовь-страсть, телесное влечение. В этом смысле «вожделение к мудрости» невозможно, ибо мудрость есть нечто духовное, бестелесное. Правда, в диалогах греческого философа Платона философия нередко определяется именно как страсть, вожделение к мудрости, как своего рода *эрософия*, но это скорее образное сравнение,

чем сущностное понятие, сравнение того же порядка, что и сократовское уподобление философии повивальному искусству (в том смысле, что философия помогает родиться истине).

Agape - рассудочная любовь, любовь-долг: природное влечение, преображенное идеей разума. Например, любовь к человечеству или любовь к справедливости. «Агапософия» также невозможна, ибо мудрость не есть идея и к ней нельзя относиться чисто рассудочно.

Storge - также любовь общего характера, что и agape, но обладающая более выраженной личной склонностью, симпатией. Например, любовь к профессии, к тому или иному жанру искусства и т.п. Такая любовь тоже неприменима к мудрости, так как предмет любви в данном случае пассивен и зависит от одностороннего выбора человека, что противоречит природе мудрости.

Eleos - любовь сострадание, жалость, очевидно, что термин «элеософия» не соответствует характеру устремлений человека к мудрости.

И наконец, интересующий нас термин philia означает любовь-дружбу, дружелюбие, дружескую привязанность. Чтобы вполне оценить смысл этого слова, необходимо иметь в виду, как древние греки относились к дружбе. На вопрос о том, что есть друг, Аристотель ответил: «Одна душа в двух телах». По словам Эпикура, «благородный человек более всего занят мудростью и дружбой: одна из них есть благо смертное, другая - бессмертное».

Отличие любви-дружбы от всех других видов любви в том, что она по самой своей природе не может быть односторонней, как любовь-«эрос», любовь-«агапе», любовь-«сторге» или любовь-«элеос». Вожделеть, пылать страстью, сострадать, жалеть может и один человек, другой же может при этом оставаться равнодушным или пассивным. Но дружить можно только взаимно. Дружба изначально предполагает взаимообразие чувств. Не случайно древние греки считали, что дружба возникает между

родственными по природе душами.

Именно такого рода отношение только и возможно между человеком и Софией-мудростью. Это не просто страсть, одностороннее влечение, рассудочная любовь, внутренняя симпатия, природная склонность, сочувствие и т.п., но прежде всего - *взаимная дружеская привязанность*. Причем привязанность особого рода. Это не просто дружба между людьми. В ней достигается полное единение между реальным человеком и идеальной Софией, между субъективным человеческим чувством, мышлением и объективным, «софийным» миром вещей. Такая дружба являет собой высшую ступень взаимопроникновения материального и идеального. Выявляет ли наше разъяснение специфику философии? Лишь отчасти, ибо стремление к мудрости характерно не только для философов, но и для ученых, поэтов, священников. Специфика *философской* мудрости состоит в ее нацеленности на смыслы максимально всеохватной (общей, предельной, целостной) и вместе с тем фундаментальной значимости. Ясно, что такого рода смыслы имеют для людей основополагающее значение, отказ от них равносителен безумию: зачем же отказываться от того, что является нашим высшим интеллектуальным достижением, а во многом и руководством в практической жизни.

Таким образом, *философия есть поиск и нахождение человеком ответов на главные вопросы своего бытия* (наиболее существенные, фундаментальные, всеохватные, не знающие исключений, объединяющие жизнь людей в единое целое, в поле действия которых попадает каждый человек). Философия обладает не только спецификой, но и самостоятельностью. Это означает, что другие специалисты не могут выполнить работу философа, каждый занимается своим делом, но касается оно всех.

До сих пор мы рассматривали философию в целом, не касались ее структуры, строения. Но всякое целое не монолитно, оно состоит из частей. У философии их достаточно много. Рассмотрим те из них, которые

наиболее рельефно выделяют своеобразие философии. Философия есть поиск ответов на главные вопросы бытия. Какие именно? Гениальный *И. Кант* сумел, как считает абсолютное большинство философов, сформулировать их выразительно и кратко. По Канту, сферу философии можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

Три первых вопроса сводятся к последнему и детально рассматриваются в научно-ориентированной, морально-ориентированной и религиозно-ориентированной философии соответственно.

Современный философ, как правило, придерживающийся концепции ценностей, сказал бы, что главной ценностью является в первом случае истина, во втором - добро, в третьем - вера в Бога; и все это объединяется в понимание человека (и общества) как интегральной самодостаточной ценности. Последующее, после Канта, развитие философии выявило первоочередную философскую потребность обращения не только к научным и моральным, но и к чувственным, эмоциональным, эстетическим потенциям человека: что я могу почувствовать, пережить? Что есть красота, прекрасное, возвышенное? На эти новые вопросы отвечает философия, ориентированная чувственно-эстетически. Еще один результат развития новейшей философии - потеря религиозно-ориентированной философией своего бывшего центрального места в структуре философии (многие вопросы, которые раньше рассматривала религиозно-ориентированная философия, теперь переведены в область морально-ориентированной философии). С учетом изложенного, добиваясь более детальной характеристики философии, рассмотрим последовательно научную, чувственно-эстетическую и моральную ориентации философии. В качества главных ценностей философии выступают истина, красота и

добро, основные лики философского творчества человека.

Научная ориентация философии. Мировоззренческая и методологическая функции философии

Сравним философию с наукой. Это позволит выявить специфику научной ориентации философии. Взаимоотношение философии и науки имеет длительную историю. В античности различие между ними еще не было выявлено в должной степени, любовь к мудрости понималась как любовь к науке, т.е. к систематическому, доказательному и проверяемому знанию. В средние века в основном ситуация оставалась прежней; новизна же состояла в том, что и философия, и наука оказались под прессом теологии, им было не до взаимных притязаний. В Новое время, особенно благодаря работам *Декарта* и *Гегеля*, было введено представление об универсальной науке, каковой и считали философию; остальные науки стали считать частями философии. Нередко философию рассматривали как науку обо всех науках, наукоучение. В новое время авторитет наук быстро возрастает, они довольно успешно отвоевывают у философии одну сферу человеческих интересов за другой.

Философия и наука, как формы рационального познания, коренным образом различаются. Наука исследует реальный мир. Научное познание стремится избавиться от субъективизма при создании теоретических моделей. Истина, получаемая в рамках науки, подвергается проверке и оценивается в контексте «истинно-ложно». Поэтому в науке, несмотря на различие точек зрения, познание, направленное на поиск истины, всегда характеризуется тенденцией к однозначности. В науке всегда есть парадигма (т.е. ряд фундаментальных теорий, включающих некоторую совокупность общепризнанного знания и допустимых методов его получения и обоснования), которую принимают все ученые, занятые в данной области.

Совсем иную картину представляет собой история философии. Здесь

нет и намека на тенденцию к объединению взглядов и схождению. Наоборот, заметно стремление к расхождению. В философии никогда не было и нет единой парадигмы. Трудно выделить набор положений, разделяемых всеми философами даже одной исторической эпохи. Для философии характерны множественность и разнообразие теорий и школ. Другими словами, если наука одна, то «философий» много.

Все это обусловлено различными факторами и, прежде всего, спецификой философского познания. Она, в частности, изучает не сами природные и общественные явления, а знания об этих явлениях. Философское мышление, кроме того, обращено не только на объекты, но и на определенные аспекты отношения познающего субъекта к объекту. И наконец, понимание мира осуществляется с позиций определенных идеалов и ценностей.

Момент субъективизма, неустранимый из философии, не позволяет ей достигать истины в таком ее понимании, как в науке. Поэтому философские концепции не могут оцениваться по принципу «истинно-ложно».

Тот факт, что философия не обладает некоторыми признаками науки, совсем не означает, что она является низшей формой рационального познания. На претенциозно-пренебрежительное отношение к философии можно ответить словами известного философа Ортеги-и-Гассета, который писал, что «сегодня, после того как философы с краской мучительного стыда сносили презрение ученых, бросивших им в лицо, что философия не наука, нам - по крайней мере - нравится в ответ на это оскорбление заявлять: да, философия не наука, ибо она нечто гораздо большее» (Ортега-и-Гассет. Что такое философия? М., 1991. С. 70).

Как бы то ни было, во все исторические эпохи философия и наука шли рука об руку, дополняя друг друга. Многие идеалы науки, такие как доказательность, систематичность, принципиальная проверяемость высказываний, первоначально были выработаны в философии. Причем в

самой философии также стремились, и не без успеха, им следовать. Именно это обстоятельство позволило многим философам считать философию наукой. Как видим, каждый из философов прав по-своему; если одни подчеркивают сходное в философии и науке, то другие концентрируют свое внимание на различиях между ними. В философии, как и в науке, исследуют, размышляют, одни высказывания обосновываются другими. Но для науки характерно наличие широкого спектра абстракций, каковые, как правило, в философии неуместны. Так, для философии значение искусства, религии, мифа сравнимо со значением науки; наоборот, в науке область человеческого бытия сужается, причем преднамеренно, именно до сферы науки. Искусство, религию, миф исследуют научными средствами, но их сокровенные черты в арсенал науки не включаются. Там, где наука разъединяет, философия объединяет, для нее не характерно дистанцирование от какой-либо сферы бытия человека.

Для нашей темы особое значение имеет понимание благотворности союза философии и науки. Идет ни на миг не останавливающийся процесс обмена идеями между философией и наукой, в этой связи особую значимость приобрели такие пограничные между философией и наукой области знания, как философские вопросы физики, математики, биологии, социологии. Показательна в этой связи идея относительности, несамостоятельности пространства и времени. Первоначально эта идея обсуждалась в философии (*Лейбниц, Мах*), затем в математике (*Лобачевский, Пуанкаре*), позднее в физике, где *Эйнштейн* добился особенно впечатляющих результатов. Философское их осмысление вызвало «обратную волну»; в модифицированном виде идея относительности времени и пространства была воспринята, пожалуй, всеми науками и философскими направлениями. Но история развития этой идеи не закончена и поныне: философия и наука еще не раз отпразднуют успех совместных мероприятий. Философия и наука нужны друг другу. Их

союз еще никому не удавалось разорвать.

Ответ «да» или «нет» на вопрос, является ли философия наукой, значительно упрощает сложную картину взаимоотношения философии и науки. Ответ «да» оставляет в тени чувственно-эстетическую и моральную направленность философии; ответ «нет» можно оценить как забвение научных идеалов, чего в философии нет. Более бесспорен тезис о научной ориентации философии, которая в большей или меньшей степени присутствует в тех или иных философских направлениях. Современное философское знание обосновывается, оно доказательно, систематично, проверяется (и опровергается) фактами. Но это как раз и означает, что философия обладает научной ориентацией.

Изложенное выше позволяет рассмотреть две важнейшие функции (значимости) философии - *мировоззренческую* и *методологическую*.

Философию часто определяют как воззрение на мир в целом, мировоззрение. При этом если философ сближает философию и науку, то философия характеризуется как наука о наиболее общих законах природы, общества и мышления. В качестве таковых рассматриваются, например, взаимоотношение качества и количества, причины и следствия, возможности и действительности. Философ, отличающий философию от науки, чаще всего понимает мировоззрение как определение места человека, субъекта в мозаичной картине мироздания. Мы не случайно назвали эту картину мозаичной, многослойной. Философская картина мира - это всегда картина с продолжением. Такие науки, как физика, биология, социология, дают окончательную картину в соответствии с физическими, биологическими, социальными явлениями. С философией дело обстоит по-другому. Философские представления непременно нуждаются в дальнейшей конкретизации. Так, философские представления о реальности находят свое продолжение в размышлениях о физической, ментальной, виртуальной и прочих реальностях. Без такой конкретизации, без «заземляющих» фактов философия остается собранием предварительных

суждений. Таким образом, философию допустимо определять как мировоззрение, но оно всегда нуждается в интерпретации на основе данных науки и искусства, практики.

С мировоззренческой функцией философии тесно связана другая ее функция - методологическая. Методология понимается в данном случае как определение способов достижения какой-либо цели, например, эффективного конструирования научного познания, поэтического творчества, социальной практики. В соответствии со спецификой философии речь идет о таких методах, принципах действия, которые обладают фундаментальным, а не узколокальным значением. Одним из таких методов является исторический метод: чем бы вы ни занимались, есть резон учитывать историю интересующих вас проблем. Разумеется, философская методология находит свое продолжение в методологии отдельных наук, искусств, разновидностей практики.

Никогда ранее философия не была столь научно ориентированной, как сейчас. Безусловно, научная ориентация философии - это благо. Хуже, когда эта ориентация абсолютизируется настолько, что либо к ней сводятся все достоинства философии, либо эту ориентацию склонны вообще отрицать.

Чувственно-эстетическая ориентация философии. Гуманистическая функция философии

«Философ, - отмечал *А. Шопенгауэр*, - никогда не должен забывать, что философия есть искусство, а не наука». В суждении Шопенгауэра привлекает внимание не столько излишне резкое противопоставление философии науке, сколько явное сближение философии и искусства. Действительно ли философия является искусством? Сравнение философии с искусством позволит представить специфику чувственно-эстетической ориентации философии.

В мировой философии достаточно четко просматриваются две

тенденции. Философия сближается либо с наукой, либо с искусством. Представители первой тенденции *Гегель, Гуссерль*, представителями второй тенденции являются *Кьеркегор, Шопенгауэр, Шеллинг, Ницше, Хайдеггер*, многие экзистенциалисты (*Камю, Ясперс*), а также постмодернисты (*Фуко, Деррида, Лиотар*).

Итак, во втором случае речь идет о чувственно-эстетической ориентации философии. Греческое слово «эстетикос» означает буквально чувственный, чувствующий. Впоследствии, однако, значение термина «эстетическое» было сужено, оно стало связываться преимущественно с так называемым высоким, возвышенным чувством, возбуждаемым искусствами. Философия же имеет дело со всей сферой чувственного, но с особым акцентом на эстетическое переживание. Поэтому для обозначения рассматриваемой ориентации философии используется термин «чувственно-эстетический».

Почему же ряд философов придерживается не научной, а чувственно-эстетической ориентации? Шеллинг считал, что идеалы философии может реализовать лишь тот, кто обладает художественным дарованием. В философии интеллектуальное дополняется эстетическим созерцанием и творчеством. Философия - об этом свидетельствует ее содержание - не довольствуется понятийным постижением мира, она еще стремится к возвышенному (чувству). В этом смысле искусство ей более сродни, чем наука.

Чувственно-эстетическая философия делает акцент на индивидуальном, а не общем и универсальном, на плюрализме, а не единообразии, на интуитивном и творческом, а не методически однообразном, на возвышенном, а не этически оправданном. Во главу угла ставится обостренное отношение к наиболее злободневным проблемам жизни и судьбы человека. Чувственно-эстетической философии претит безмятежная научная рациональность, забвение иррационального, равнодушие к человеку, всякая попытка предпочесть понятие чувству; в

основании философии лежит не рациональное мировоззрение, а мироощущение, подъем к наивысшему посредством того, что сродни обостренному чувству. Сторонники чувственно-эстетически ориентированной философии порой склонны отождествлять философию с искусством. Для этого нет достаточных оснований. Действительно, так называемое художественное творчество, создание художественных образов (поэтических, музыкальных и других) для философии вообще не характерно. Философия соткана не из художественных образов, а из *философем*. Проблема состоит в том, чтобы философия не уступала искусству в сопричастности к тайнам, проблемам, «болевым точкам» бытия человека в мире. Искусство по сравнению с философией более выборочно, оно в отличие от философии занято поиском для человека не наиболее значимого, а *художественно* значимого. Как видим, философию и искусство объединяет определенный пафос, обостренный интерес к бытию человека, который, впрочем, не отменяет их своеобразия и самостоятельности.

Сравнение философии с искусством рельефнее, чем, когда бы то ни было ранее, выявило *гуманистическую функцию* философии, ее предельно внимательное отношение к человеку. Вспомним значение слова философия, объединяющее любовь и мудрость. Не претендуя на особо глубокую истину, можно сказать, что сторонники научной философии во главу угла ставят мудрость, их оппоненты, сторонники эстетической философии, - любовь к человеку. Философия существует не иначе как во имя человека.

Чувственно-эстетическая ориентация философии - это благо, чем ярче она представлена, тем лучше. Плохо, когда эту ориентацию либо недооценивают, либо преувеличивают настолько, что отрицают научную и моральную ориентацию философии.

Рассмотрение научной и чувственно-эстетической ориентации философии во многом прояснило ее назначение, философия - это призыв к

рафинированной истине и возвышенному чувству. Тем не менее остается впечатление, что, пока не выявлена действенность философии, ее ориентация на практику, вопрос «что делать?» все еще остается без ответа, из-за чего философия предстает скорее беззаботной небожительницей, чем жизненным делом. Ницше видел подлинную тайну, зародыш любого философствования в моральных намерениях людей. Обсуждение этой глубокой мысли позволит дополнительно охарактеризовать специфику философии. Речь пойдет прежде всего о практической ориентации философии и, как следствие, об этической (моральной) функции философии.

Практическая ориентация философии. Моральная функция философии

Сфера этики и морали - это в первую очередь представления людей о добре и зле, добродетелях и пороках, должном и недолжном, ценностях и идеалах. Многие философы в понимании этической функции философии следуют традиции *Аристотеля - Канта* и считают этику практической философией. Этика возникает там, где философия входит в непосредственный контакт с практической деятельностью людей. Полтора века назад молодой и критически настроенный *Маркс* указывал, что философы лишь объясняли мир, а его надо изменять. Но каким образом, в каком направлении? Здесь-то и выясняется особая роль философии в практическом обеспечении успешного развития цивилизации. Некорректные философские ориентиры ведут к катастрофам, чему немало свидетельств в истории.

Что касается односторонне ориентированных научной и чувственно-эстетической философий, то в них этическое начало приглушено и даже отодвинуто в тень. Ясно почему. Если одни стороны философии абсолютизируются, то другие ее компоненты становятся плохо различимыми. Однако при более детальном рассмотрении философских

систем всегда выявляется их этическое содержание. Философия не только фиксирует сложившееся положение дел, но и стремится сначала наметить, а затем более детально разработать пути улучшения этого положения дел, преодоления кризисных явлений. На протяжении всей своей многовековой истории философия демонстрировала не отрешенность от мирских дел, а свою максимальную заинтересованность в их правильном налаживании в соответствии с возможностями и талантами людей. С тем же энтузиазмом, с каким ведется поиск научной философией истины, а чувственно-эстетической философией - возвышенного и прекрасного, практическая (моральная) философия заинтересована в достижении добра. Подлинная философия - это всегда углубленный поиск добра, сотворение нравственного человека. Высокие моральные черты людей не возникают сами по себе, они довольно часто являются непосредственным результатом плодотворной деятельности философов. Античные идеалы мудрости и мужества, средневековые идеалы святости и рыцарской чести, нововременные идеалы разумного и свободного человека, современные идеалы ответственности, мира между народами, экологической бдительности - на всем этом среди прочего лежит печать философской основательности, продуманности, реализации этической функции философии.

Далеко не всегда реализация этической функции философии была безопасным делом. Философов преследовали, казнили, обвиняли в изобретении новых богов. В наши дни этическую функцию философии часто называют аксиологической (греческое «аксиос» - ценный); имеется в виду ориентация философии на известные ценности. При этом не следует забывать о том, что аксиология как учение о ценностях сложилась лишь к началу XX века. Аксиологическая функция философии есть одно из конкретных воплощений этической функции философии.

Разумеется, реализацию этической ориентации философии не следует путать с так называемым морализированием - занятием людей

самовлюбленных, привыкших навязывать свое мнение другим. Ограниченный кругозор морализатора никак не назовешь философским. Далеко не всякое суждение о нравственном является философским. То или иное этическое суждение приобретает философский характер лишь в том случае, если оно в должной степени причастно к коренным проблемам бытия человека, дает им емкую интерпретацию. Такова уже упоминавшаяся концепция ответственности. Просто этика и философская этика - это разные вещи. К тому же следует учитывать, что горизонт всякой этики уже горизонта философии в целом. Этика ограничивает себя нравственными проблемами - именно в этом ее самоцель, здесь и только здесь она самодостаточна. Философия же рассматривает этическую составляющую в качестве своей органической самостоятельной компоненты, функционирующей не иначе как в рамках целого. Философия не только этична, но и, как мы видели, научна и эстетична. Философия, подобно живому организму, не есть простая сумма своих органов. Моральная философия - это один из органов философии как целостного организма, не более того.

Обратимся теперь к *практической ориентации* философии. Под практикой мы понимаем деятельность человека, направленную на достижение цели. Философ-теоретик стремится к достижению истины и к избавлению от заблуждений. Он по-своему практичен, но лишь в области мыслей. Философа-эстетика в качестве цели манит возвышенное и прекрасное (а не низменное и безобразное); и он действует, и он практичен, но преимущественно в чувственно-эмоциональной сфере. Философ-этик в качестве цели своей деятельности избирает идеалы добра (а не зла). Подобно философу-теоретику и философу-эстетiku, философ-этик изначально действителен и в этом смысле практичен. Выясняется, однако, что его практические горизонты более универсальны, чем у философа-теоретика и философа-эстетика. В фокус философского обсуждения поставлена не мысль-действие и не чувство-действие, а любое

действие, универсальная цель - добро. Идеалы добра характерны и для осуществляющих рост знания, и для ценителей возвышенного, и для прокладчиков автомобильных дорог, и для строителей электростанций. Как видим, практическая ориентация характерна для философии в целом, но универсальную значимость она приобретает именно в рамках этической функции философии. Именно поэтому, когда философа спрашивают о практическом назначении философии, он прежде всего указывает на ее этическую функцию.

Философия выявляет и вырабатывает смыслы человеческих деяний, поступков, формирует стратегические цели. Здесь-то как раз и реализуются практические потенциалы философии. За бездумные поступки людей, либо стремящихся к сиюминутным удовольствиям, либо просто не умеющих предвидеть последствия своих действий, философия не несет ответственности. Философия сознательно выступает против засилья легкомыслия, отказа от всестороннего анализа состоятельности намечаемых планов практических действий и столь же основательного рассмотрения последствий уже сделанного.

Как видим, только на первый взгляд философия оперирует идеями, далекими от насущных практических задач. Разве не обладает ярким практическим содержанием, например, концепция ответственности? Разве выяснение ее концептуальной силы не требует сложной философской работы? Безусловно, в своей практической деятельности человек руководствуется не только философскими рекомендациями, но и ими тоже.

Философия вплетена в практическую деятельность человека, а это означает, что она - разновидность этой деятельности. Философия есть практическое отношение человека к миру, которое наиболее ярко представлено в ее этической функции.

Моральная ориентация философии - это благо, ибо без нее эффективность анализа кардинальных проблем бытия человека была бы

существенно снижена. Но не следует роль этой ориентации либо принижать, отказывая философии в нравственном содержании, либо преувеличивать, превращая философию в нечто односторонне этическое.

Выводы

Подводя итоги введения в философию, вспомним логику изложенного выше. Вначале была рассмотрена философия в целом, дано определение ее своеобразия. Затем речь шла о различных частичных, более односторонних пониманиях философии. В результате в поле нашего рассмотрения попали научная, чувственно-эстетическая и практическая философия. Во всех трех случаях имело место определенное абстрагирование от целостности философии, вне которой философия теряет свое своеобразие. С одной стороны, нельзя полностью отказаться от проводимых абстракций, ибо без них философия выступала бы однородным монолитом, каковой она не является. С другой стороны, три используемые абстракции недопустимо абсолютизировать. В противном случае в трех рассмотренных вариантах философия отождествлялась бы соответственно с наукой, искусством и практическим действием. Этого удалось избежать, ибо перед нашим мысленным взором постоянно витала философия как целое. Философия ориентируется на идеалы науки, искусства и практики, но эти идеалы приобретают в философии соответствующее ее специфике своеобразие. Как справедливо отмечал *Шеллинг*, философия имеет дело не только с истиной и не исключительно с нравственностью и прекрасным, а с тем, что их всех объединяет.

В качестве учения о бытии, главных его принципах, философия выступает как онтология (греческое *он* - сущее, *логос* - учение, понятие, мысль, слово). Выделение различных видов бытия - природы, человека, общества, техники - приведет соответственно к философии природы, философии человека, или антропологии (греческое *антропос* - человек), философии общества (философии истории в том числе). Философию

познания называют гносеологией (греческое *гносис* - знание, познание) или эпистемологией (греческое *эпистеме* - знание). Как учение о способах познания философия есть методология (греческое *методос* - способ). Как учение о путях творчества и их обосновании философия есть эвристика (греческое *эвриско* - нахожу).

Платон в своих диалогах «Федон» и «Федр» вкладывает в уста *Сократа* размышление о том, что под воздействием философии душа человека очищается и человек «становится подлинно совершенным». *Монтень* видит конечную цель философии в добродетели. *Гоббс* считает, что недостаток философии причиняет много страданий, «назначение философии заключается, таким образом, в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ».

Человек философствует потому, что он человек. Каждый человек - философ, плохой или хороший, сознает он это или нет. Будучи сознательным существом, человек философствует, он не может поступить иначе, ибо это самый универсальный способ его существования. Назначение философии состоит в конечном счете в возвышении человека, в обеспечении универсальных условий для его совершенствования.

Тема 2. Философия Древнего мира как протофилософия

2.1. Предмет истории философии

2.2. Особенности восточной философии в сравнении с западной

2.3. Основные культурно-исторические типы философии

Ключевые понятия:

Абсолют — (от лат. *absolutes* - безусловный, неограниченный), понятие идеалистической философии, обозначающее духовное первоначало всего сущего, которое мыслится как нечто единое, всеобщее, безначальное и бесконечное и противопоставляется всякому

относительному и обусловленному бытию.

Брахман - (санскр.- священная сила)-творческий и утверждающий принцип, который все созидает, хранит и возвращает к самому себе.

Веды - (санскр.- знание)-священные книги брахманов (5 век до н.э.)

Дао - (кит.- путь, смысл)- одно из центральных понятий китайской философии. Дао неопределяемо, но совершенно, «человек зависит от земли, земля от неба, небо от дао, а дао - от себя самого».

Миф - (букв. с греч. предание) - сказание о жизни и смерти периода дописьменной культуры.

Протофилософия - (от греч. protos – первый). Прообраз философии; первая философия; философия в становлении.

Предмет истории философии

При определении предмета истории философии возможны два крайних подхода: первый сводит его к истории *философских систем*, т.е. рассмотрению многообразия философских имен, школ, учений в хронологической последовательности. «История систем» нередко выливается в перечень философских мнений, в жизнеописание философов, их учений и школ. Примером такого рода истории философии может служить известная книга Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Второй подход ограничивает предмет истории философии анализом *философских проблем*, т.е. рассмотрением философских учений в свете общих идей, в свете некой единой абсолютной истины как условия «научности» познания. В этом случае история философии раскрывается только со стороны взаимопротиворечивости и взаимоопровергаемости философских учений, дающих основание усомниться в законности притязаний философии на обладание истиной. В конечном счете это выливается в *скептицизм* - *проблемно-критическое* отношение исследователя к историко-философскому материалу. Характерным

примером такого рода являются книги знаменитого античного скептика Секста Эмпирика «Против ученых».

Оба подхода чреваты отрывом исторического начала от философского. В первом случае история философии становится предметом простого *повествования*, во втором - предметом *философской критики*. В одном случае мы получаем *историю без философии*, в другом - *философию без истории*.

В связи с этим возникает вопрос: как вообще возможна история философии в качестве исторической и философской науки одновременно. Не содержится ли в самом понятии «история философии» явное противоречие? Ведь философия стремится познать вечное, сущее само по себе. Ее цель - чистое созерцание истины. История же сообщает о том, что изменяется во времени, то появляясь, то исчезая. Если мы исходим из того, что истина вечна, абсолютна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то перед нами уже не истина, а нечто, выдаваемое за истину. Возможен ли выход из этого замкнутого круга?

Выход возможен, прежде всего в силу *конкретности* самой философской истины, раскрывающейся как единство различий, доходящих до взаимопротиворечивости. Абсолютное может быть постигнуто только через *развитие*, т.е. через столкновение и взаимоотрицание частных моментов единой истины, осуществляемое в истории. Исходя из этого, Гегель определил предмет истории философии как *историю открытия мыслей об абсолютном*.

Русскому философу Л. П. Карсавину принадлежит, пожалуй, самый краткий очерк истории философии, раскрывающий ее предмет со стороны развития мыслей об абсолютном. Интересно, что эта лекция была прочитана философом в лагере своим товарищам по заключению. Вот ее основные положения.

История философской мысли есть ее восхождение на пути к

познанию Абсолюта. Первое отчетливо осознанное понятие Абсолюта мы находим у Платона, основателя Академии. Он понял, что идеальный образ вещи предшествует самой вещи, т.е. относительному и множественному бытию предшествует его *абсолютное основание*. «Предшествует» надо понимать не во времени, а в отношении *порядка бытия*.

Плотин, основатель неоплатонизма, в своих умозрениях постиг, что Абсолют открыт нам через свою внутреннюю *различенность*. Абсолютное единство возможно мыслить только как *триаду* (ум - душа - космос), которой Плотин ошибочно приписал отношение иерархии, соподчиненности.

Радикальный успех принесло христианство в трудах отцов церкви: Внутрибожественное Триединство понято теперь как *единство сущности*, раскрывающее себя в трех лицах, или ипостасях: Отца, Сына и Святого Духа. Они равны, так как каждый обладает всей полнотой божества, но именно поэтому они *различены*, так как абсолютное, конкретное равенство осуществляется через столь же абсолютное различение.

В Средние века мысль движется путем, как бы параллельным мыслям предыдущих веков. Учение Платона возрождается в учении о *реалиях, т.е. о совпадении понятия и бытия*, из чего Ансельм Кентерберийский приходит к открытию, что идея Бога есть Сам Бог, а Мейстер Экхарт постигает, что триединое бытие Бога есть его *самопознание*.

И наконец, на рубеже новых времен величайший диалектик, кардинал римской церкви Николай Кузанский, в своих умозрениях о *совпадении противоположностей* в Абсолюте приходит к мысли, что *единство* противоположностей и есть не что иное, как жизнь Абсолюта.

Последующая философская мысль подтвердила эту истину, обосновав жизнь абсолютного духа как *самопознание человека*, высшим выражением которого является *различенность абсолютной истины* в многообразии и взаимопротиворечивости философских систем.

Множественность философских систем не только не наносит ущерба самой философии, но, наоборот, остается ее необходимым моментом, существенной чертой. Ибо идея философии в своем *конкретном*, а не абстрактном *развитии* есть *раскрытие различий*, которые должны получить *историческое осуществление*. Истина, безусловно, одна. Но каждое индивидуальное понимание истины выделяет из нее один, увиденный как главный, момент в ущерб другим ее моментам, которые как бы уходят на задний план. Каждое философское учение есть *явление* уму всей истины, но *выявление* лишь одного ее момента. Этим и определяется единство различий и множественности философских систем.

Все это позволяет понять, почему, при всем многообразии и различии, взаимопротиворечивости и взаимоопровергаемости философских учений, каждая система философии необходимо существовала и продолжает существовать, почему ни одна из них не исчезла и все они сохранились как моменты единого целого.

Все философские учения, казалось, только и заняты опровержением друг друга, но *ни одна система философии так и не опровергнута*. Если же что и опровергнуто, то не принцип данной философии, а лишь *предположение*, что данный принцип есть окончательное, полное, абсолютное определение.

Например, атомистическая философия, родоначальником которой считается Демокрит, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное. Атом понимается здесь как неделимая единица, что с более глубокой точки зрения означает индивидуальное, субъективное; но поскольку голая единица есть абстракция, то абсолютное рассматривается как бесконечное множество таких единиц. Этот атомистический принцип *опровергнут* последующим развитием философской мысли. Хотя дух можно рассматривать как своего рода самостоятельную единицу - атом, это, однако, абстрактное определение, не выражающее всей глубины и конкретности духовного. Но столь же верно и то, что этот принцип

сохранился, он только не представляет собою всего определения Абсолюта.

Такое опровержение, как выражение *конкретности развития*, встречается на каждом шагу. Гегель приводит образный пример: развитие дерева есть опровержение зародыша, цветы опровергают листья, как бы показывая, что последние не представляют собой высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может существовать, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени. Так и в философии: взаимопротиворечивость и взаимоопровергаемость учений означает созревание плодов на едином древе познании.

Предпосылкой становления философии явилось развитие языка, совершенствование способности человека к отвлеченному мышлению и актуализация проблемы познания мира. Рассматривая становление, формирование и развитие философии, следует исходить из того, что философия зарождается вместе с религией, выступая в качестве одного из правопреемников мифологии. Но если религия как мировоззрение претендует быть «скрепами» общества, то философия, иницируя развитие общества, является одновременно и мудростью, и любовью к мудрости.

Что касается истории философии, то эта отрасль знания представляет собой не описание жизни интересных людей и не комментарии их изречений. Это совокупность системно-рационализированных концепций рассмотрения и разрешения наиболее актуальных проблем человечества, обеспечивающих преемственность эпох и поколений.

Особенность восточной философии в сравнении с западной

Философия возникает, когда авторитет разума занимает место авторитета традиции, когда поиски генетического начала мира

дополняются поисками субстанции. Поиск субстанции и ее последующее осмысление приводят к деантропоморфизации демифологизации мира. Воображение вытесняется мышлением. Однако этот процесс был длительным и сложным. Несмотря на значительные успехи древних цивилизаций Вавилонии и Египта, там философия не сложилась из-за отсутствия должного уровня свободы.

В конце II – начале I тыс. до н.э. в Древней Индии и Древнем Китае (а в VI в. до н. э. и в Древней Греции) уже возникают философские системы. При этом правильный в целом подход к миру в них был скорее результатом непосредственного созерцания природы, чем глубокого и конкретного изучения действительности в подробностях и частностях. Научное изучение природы делало свои первые шаги.

В Древней Индии развитые философские воззрения содержатся в ведической литературе, зарождение которой относят к середине II тыс. до н.э. и которая представляет собой собрания гимнов персонифицированным силам природы, религиозных ритуалов и т.п. Самостоятельные учения в Индии появляются в VII-VI вв. до н.э. в форме философии локаята (чарвака), крупнейшими представителями которой считаются Брихаспати и Дхишан, и философии санкхья (основатель - Капила). Признавая естественность и вечность бесконечно многообразного мира, древнеиндийские мыслители отвергали сверхъестественность природных явлений и процессов, отрицали бессмертие души, выступали против языческих обрядов, религиозных учений джайнизма и буддизма.

Сторонники философии вайшешика (III в. до н.э.) обосновывали представление об атомах как неделимых частицах всех вещей. Если стихийно-материалистические взгляды в Древней Индии ориентировали людей на активное отношение к миру, то учения джайнизма и крайние формы буддизма - преимущественно на созерцательность. Целью человека в этих учениях провозглашалось достижение особого духовного состояния (нирваны) - слияния с «божественной сущностью» и освобождения от

материально-чувственного мира.

Философы Древнего Китая в VII-VI вв. до н.э. тоже стремились объяснять мир, исходя из него самого, путем рационального исследования действительности, подвергая сомнению утверждения о власти неба, божества над ходом всех процессов. Пытаясь раскрыть материальные первоначала всего сущего, некоторые из древнекитайских философов считали таковыми дерево, огонь, металл, воду. Рассматривая все сущее как единство противоположных начал - мужского - янь и женского - цинь, китайские мыслители объясняли бесконечный процесс движения диалектическим взаимодействием. Древнекитайский философ Лао Цзы (VI в. до н.э.), известен своим учением о естественном законе движения - дао, который обуславливает существование вещей и жизнь людей. В противовес идеалистам, рассматривавшим небо как сферу божественного разума, сторонники Лао Цзы утверждали, что закону дао подчиняется не только земля, но и небо. В учении Лао Цзы нашли отражение атомистические представления о строении мира. Он считал, что все вещи состоят из мельчайших неделимых частиц. Продолжателем этой традиции был Мо Цзы (V-IV вв. до н.э.). Он известен также как критик учения Конфуция (VI-V вв. до н.э.). Идеи первых философов Китая Лао Цзы и Конфуция положили начало двум основным направлениям всей последующей китайской философии - даосизму и конфуцианству. Конфуцианство сыграло важную роль благодаря разработке этико-политических проблем. Конфуций провозгласил принципом отношений между людьми гуманность - жень. Однако обращаясь в поисках обоснования норм морали к прошлому, он освящает покорность человека существующему порядку вещей. Конфуцианство превратилось в официальную идеологию древнекитайского общества и существенным образом влияло на всю историю Китая.

Древневосточной философии присуще слияние с обыденным нравственным сознанием и с религиозно-мифологическим миро-

воззрением. Отвечая на вопрос, где и когда возникла философия, необходимо прежде всего помнить, что мы понимаем под философией. Если употреблять это понятие в *широком* смысле слова, т.е. относить к философии и само философствование, и предфилософию (религиозно-мифологические и научные представления, непосредственно послужившие генезису философии), то тогда колыбелью философии следует считать Восток. Не случайно многие древнегреческие философы прошли предварительное обучение, были посвящены в тайное знание в духовных центрах Востока: в Индии, Египте, Вавилонии. К их числу античная традиция относит, в частности, Фалеса, Эмпедокла, Гераклита, Пифагора, Демокрита, Платона. Не вызывает сомнения, что греческая мудрость неразрывно связана с египетскими мистериями посвящения в тайное знание. Возможно, сама философия есть в этом смысле особый код посвящения в таинство. Связанные строжайшим запретом на разглашение истинного, божественного знания, первые философы Запада вынуждены были зашифровать это в *символике понятий*. Характерно, что даже Сократ утверждал перед смертью, что истинная философия - это посвящение в таинство, а разумение, ведущее к справедливости, мужеству, благоразумию, - лишь подготовка к этому посвящению («...Сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов»).

Следуя такому расширительному толкованию философии, Диоген Лаэртский полагает, что впервые философией начали заниматься на Востоке: у персов были *маги*, у вавилонян и ассирийян - *халдеи*, у индийцев - *гимнософисты* и т.д. О китайцах Диоген Лаэртский не сообщает ничего. Далее, описывая характер занятий философией, он отмечает, что гимнософисты говорили загадочными изречениями, учили чтить богов, не делать зла, упражняться в мужестве и презирать смерть. Халдеи занимались астрономией и предсказаниями. Маги проводили время в служении богам, жертвоприношениях и молитвах, рассуждали о сущности

и происхождении богов, считая богами огонь, землю и воду; отвергали изображения богов, занимались гаданиями, прорицаниями и утверждали, будто боги являются им воочию и будто мир полон образов, истечение или воспарение которых видимо для зоркого глаза. Они даже составляли сочинения о справедливом и нечестивом (т.е. создавали труды по этике).

Египтяне, занимаясь философией, рассуждали о богах и о справедливости. Они утверждали, что началом всего является вещество, из которого выделяются четыре стихии, определяющие происхождение всех возможных живых существ. Они считали, что душа переживает свое тело и переселяется в другие тела.

Сам Диоген Лаэртский не стремился доказать, что все эти «занятия философией» на самом деле имеют мало общего с философией. Он просто изначально убежден, что философию не мог изобрести никто, кроме эллинов, что философия - от плоти и крови эллинского Духа. И в этом он, по-видимому, прав. То, что возникло на Востоке, было в лучшем случае философствованием и предфилософией. Здесь, конечно, чувствуется дух философии, дух предельного, метафизического вопрошания, но это еще весьма далеко от философии как *мыслящего рассмотрения предметов*, как понятийного, системно-рационального типа знания. По своему духу, по содержанию, возможно, это философия, но вот по форме, по методу исследования истины - это уж точно не философия. И в этом смысле собственно философия начинается в Греции, в VI в. до н.э. По словам Гегеля, началом философии мы должны признать тот момент, когда *абсолютное* уже больше не существует как *представление*, когда свободная мысль не только мыслит это абсолютное, но и постигает его как *идею*, т.е. когда мысль постигает *бытиё*, познаваемое ею как *сущность вещей*. Таким образом, простое представление об абсолютном, которое народы Востока мыслили как бога или богов, не есть предмет философии; предметом философии является, например, положение «*сущность*, или *первоначало*, вещей есть вода, огонь, мысль», высказанное ионийскими

натурфилософами.

Почему же в таком случае многие принимают восточные религиозные представления за собственно философию? И не только в силу расширительного понимания предмета философии. Гегель выдвинул на этот счет любопытную мысль.

Римскую, греческую и христианскую религию мы не принимаем, например, сразу за философию, так как греческие и римские боги, как и Христос, предстают перед нами как *олицетворенные* формы. Восточные же религии напоминают философские представления, потому что *личностный* момент в них недостаточно выявлен, религиозное представление не *индивидуализировано* и носит *общий*, кажущийся философским характер.

В этом смысле особенностью начальной древнеиндийской философии является ее неотчлененность от комплекса религиозно-мифологических представлений, что накладывает свой отпечаток на метафизику в целом, т.е. способ разрешения предельных вопросов. Так, философская антропология сливается с религиозной идеей *освобождения сознания* (своего рода «спасения души»). Вся антропология растворяется тем самым в физиологии, психологии и этике. Вопрос о том, что такое человек, решается, таким образом, путем искоренения почвы для постановки самого этого предельного вопроса. Философия выступает как отказ от философии. Особенностью же древнекитайской философии является ее неотчлененность от обыденного морального сознания. Это определяет преимущественно *практический* характер начальной китайской философии, ее связь с житейской мудростью и этико-политическую направленность. Отсюда - малосистемность и слабая рационализированность древнекитайского типа философии, ибо нравственная мудрость предпочитает пользоваться притчами и изречениями, которые и составляют основное содержание философских учений Конфуция, Ян Чжу, Чжуан-цзы и других мудрецов Китая. Все сказанное не означает, что

древнекитайская и древнеиндийская философия застывают на этом уровне и не делают попыток идти дальше по пути чисто философского мышления. Речь идет лишь об истоках и особенностях двух этих типов мышления и их отличии от классического древнегреческого типа философии.

Русский философ Н. О. Лосский заметил, что философия предполагает наличие двух противоположных и трудносовместимых начал: способности к *абстрактному мышлению* в его высшей форме и способности к *конкретному созерцанию* реальности на его высшей ступени. Применяя эту мысль к нашей теме, можно сказать, что в восточной философии способность к конкретному созерцанию реальности (или в форме древнеиндийского представления о богах, или древнекитайского представления о нравственной и политической жизни) явно заслонила собой способность к понятийному знанию, абстрактному мышлению.

Классический, древнегреческий тип философии и представляет собой такое единство и гармоничное сочетание абстрактного мышления и конкретного созерцания. Это и позволяет нам считать, что философия берет свое начало на Западе, в Древней Греции.

Основные культурно-исторические типы философии

Существует три самобытных культурно-исторических типа философии: греческий, индийский и китайский. По своему значению и влиянию на культуру они вышли далеко за рамки национальных философий. Основные философские школы, соответствующие этим типам философии, сформировались еще в древности, до нашей эры, и стали программой и основой для всех последующих философских учений, включая современные. (Это особенно характерно для индийской и китайской философий, которые во многом являются комментарием к древним учениям и школам.)

Далее можно выделить философии, которые в силу своей *религиозной* особенности также вышли за рамки национальной культуры,

но вместе с тем имеют вторичный, зависимый от основных типов характер. Это - христианская, мусульманская и еврейская философии, сложившиеся под сильным влиянием греческого типа, особенно платоновско-аристотелевского способа философствования.

В соответствии с данной логикой японская или, например, латиноамериканская философии не образуют самостоятельных культурно-исторических типов, а являются национальными в силу их явно ограниченного влияния на мировой философский процесс. Так, японская философия была эклектичной с момента своего возникновения, восприняв почти в неизменном виде китайский тип философии и философию буддизма.

По своему духу философия межнациональна, общечеловечна, ибо она вырастает на почве предельно общих вопросов разума, присущих человеку как таковому. По этой причине национальный момент философии остается в тени. Однако в той или иной степени он присутствует в любой философии. Прежде всего, всякая философия национальна уже по языку своих произведений. Попытки привить философии единый язык (как это было, например, в период схоластики, когда философы разных национальностей писали на *латыни*) не увенчались успехом, ибо живой дух философии требует не мертвого, а живого языка.

Национальный момент привносится личностью самого философа, который выражает в своем творчестве не только общечеловеческие, «вечные» проблемы, но и проблемы своей эпохи, своего народа, особенности национального духа, частью которого он является. Это характерно и для тех философов, которые в силу тех или иных причин вынуждены жить на чужбине. Даже если они начинают философствовать на чужом языке, корни их творчества остаются в почве национальной культуры. Национальный момент философии зафиксирован уже в самом названии, когда мы говорим о древнегреческой, древнеримской, итальянской, немецкой, английской, французской, русской, индийской,

японской и других философиях. Конечно, не все народы имели или имеют свою философию. Некоторые не поднялись выше религиозно-мифологического уровня мировоззрения. К ним можно отнести не только культуры древности, например шумерскую, но и современные африканские народности. Особенность национального момента в философии состоит в том, что чем более раздроблено общество в политическом плане, тем более оно консолидировано в философском. Античный мир знал только греческую философию. В Средние века господствует латинская схоластика, затушевывающая национальные черты. Так, говоря о Николае Кузанском, мы представляем не столько *немецкого* мыслителя, сколько кардинала римской церкви. В этом смысле национальные черты знаменитых схоластов (Иоанн Скот Эриугена, Альберт Великий, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот и др.) совершенно стираются в нашей памяти. И этому не помогает даже указание в их имени на национальную принадлежность: так, Скот - значит «шотландец», Аквинский - значит «из итальянского местечка Аквино, близ Неаполя» и т.д.

Но уже начиная с XV в., с эпохи Возрождения, когда намечается и подготавливается процесс политической консолидации наций и культурного единства европейских народов, происходит становление национальных философий. Образуются передовые философские нации, непосредственные приемники и продолжатели классической античной традиции.

Тема 3. Философия античности: досократики

3.1. Предмет античной философии и ее метод

3.2. Проблематика и содержание учений

Ключевые понятия:

Душа - (лат. *anima*), активное начало, связывающее материю и идею как на уровне человека, так и на уровне космоса.

Идея - (греч. ιδέα), прообраз мира, его первореальность.

Космос - (греч. κόσμος, лат. mundus), упорядоченное единство мира.

Материя - (лат. materia), вещество, потенциальная возможность, страдательное начало.

Разум - способность человеческого духа осваивать мир, осуществлять целесообразную деятельность.

Субстанция - (лат. substantia), сущность. Нечто неизменное. То, что существует благодаря самому себе.

Хаос - бесформенное, неопределенное состояние мира, его первоначало.

Предмет античной философии и ее метод

Как и древнегреческая цивилизация в целом, эллинская философия - во многих отношениях уникальное явление. Подобно тому, как греческие полисы представляли собой особый вид человеческой цивилизации, качественно отличный от Древнего Востока, так и философское творчество эллинов впервые демонстрирует нам автономную, самостоятельную философию, быстро освобождающуюся от власти чуждых ей авторитетов мифа и ритуала. Вместе с тем именно греческая философская традиция стала основой позднейшей западноевропейской, а поэтому, изучая ее наследие, мы в известной мере знакомимся с собственными духовными предка.

«Илиада» и «Одиссея» - поэмы-сказания, которые традиция приписывает легендарному слепому поэту-певцу Гомеру - самый древний из дошедших до нас памятников духовной культуры Эллады. Из них мы узнаем о мировоззрении древних греков и в первую очередь об Олимпийской религии.

Мировой процесс начинается с Хаоса - первичного, изначального, бесформенного состояния Вселенной. Предметы не имели четких очертаний, даже земля и небо не были отделены друг от друга.

Последующая история Вселенной - это история ее упорядочения. Из Хаоса рождаются боги - Гея-Земля, Уран-небо и страшный подземный мир - Тартар, а затем - прекрасный Эрос, Нюкта-Ночь и т.д. Всего во Вселенной сменили друг друга шесть поколений богов. Начиная с пятого, мир представляет собой царство Зевса - бога-громовержца. Многочисленные боги и богини, подчиненные ему, - это дети, рожденные от Зевса богинями и смертными женщинами.

Скудность источников свидетельствует о быстром забвении, исчезновении промежуточных форм духовного творчества, о стремительном прохождении этапов, о поразительной скорости процесса формирования философии в Древней Греции. Поэтому многие формы духовной деятельности, характеризующие переход от старого, мифологического мировоззрения к философскому, не сохранились (как это было в частности, в Индии), а в позднейших изложениях нередко представляют в модернизированном, слишком «философизированном» виде. Прежде всего это относится к тем, кого принято считать первыми греческими философами.

Античная традиция донесла до потомков память о «семи мудрецах». **Фалеса Милетского** принято считать первым философом Эллады. Всех их - и законодателя Солона, и Клеобула, и Хилона - занимала, судя по сохранившимся свидетельствам, проблема правильного - т.е. нравственного и разумного - поведения человека. И в основе их воззрений лежала идея меры. Всю историю греческой философии принято подразделять на два периода: **досократовский** (творчество философов, живших до Сократа) и - **послесократовский**.

Милетская школа. Сведений о ней сохранилось не так уж много, однако, и того, что известно о трех ее представителях - **Фалеса**, **Анаксимандра** и **Анаксимена** - достаточно, чтобы оценить роль мыслителей-милетцев в том духовном перевороте, результатом которого, собственно, и стало формирование в Элладе философской школы.

По мнению Фалеса, *архэ* является вода. Самое яркое учение о первоначальной стихии, из которой возникают все вещи и явления мира, позднейшая греческая традиция (в первую очередь Аристотель) приписывает Анаксимандру. Эта стихия (впоследствии названа *Апейрон*, т.е. Беспредельное), не ассоциируемая ни с каким конкретным веществом, порождает многообразие предметов, живых существ, в том числе людей. Примерно так же рассматривал начало третий представитель Милетской школы - Анаксимен. От Анаксимандра его отличало лишь то, что образ Беспредельного был для него слишком абстрактным. Поэтому архэ, дающую жизнь всему живому, он связывал с той стихией, присутствие которой, собственно, и означает возможность жизни, - с воздухом.

Немного моложе мыслителей-милетцев и почти их земляком был знаменитый философ *Гераклит*. Его родина - Эфес, полис, также расположенный в Малой Азии. Акмэ Гераклита - т.е. согласно античным представлениям, расцвет его жизни, приходится на 504 - 505 гг. до н.э. Известны имена некоторых его учеников, например, Кратила. Поэтому, несмотря на скудность сведений, можно говорить о школе Гераклита.

Школа *пифагорейцев*. Характеризуя эту школу более точно, следует сказать, что в первую очередь она представляла собой мощное религиозное движение, орден, сложившийся в рамках орфизма. И, подобно всякой религиозной общине, орден пифагорейцев свято хранил предания о своем основоположнике - великом аскете, чудотворце и ученом - *Пифагоре*. Пифагорейская этика основывалась на том же, на чем и моральные нормы, которые проповедовали «семь мудрецов»: ее фундамент составляло учение о *надлежащем*, о правиле, о пределе, который нельзя было переходить. Добродетель понималась как контроль над страстями, как *мера*, а ее отсутствие - как *безмерность*.

На западе эллинского мира сложилась еще одна философская традиция - *элейская*. Традиция называет четыре имени - *Ксенофан*, *Парменид*, *Зенон* и *Мелисс*.

Учеником пифагорейцев был уроженец сицилийского города Агригента *Эмпедокл*. Его акмэ принято датировать 444-м годом до н.э. Эмпедоклу приписывается своеобразная космогония, т.е. учение о возникновении космоса. Однако, строго говоря, он создал *теогонию* - еще одно учение о богах, точнее, о богинях, борьба которых и определяет фазы мирового процесса. Одной такой богиней является *Афродита*, которую он называет «Филия» - «Любовь», а другой - *Нейкос* - «Вражда» - космические силы: одна из которых соединяет четыре «корня вещей», четыре стихии - землю, воду, воздух и огонь, а вторая - разделяет их. Кроме того, известно, что Эмпедокл разделял учение о метемпсихозе.

Анаксагор был близок к великому деятелю Афинской демократии Периклу и входил в созданный им интеллектуальный кружок. Его последним пристанищем стала Иония, где он незадолго до смерти основал свою школу.

Известны имена учеников Анаксагора - *Метродор и Архелай*. По Анаксагору мельчайшие частицы (слово «гомеомерия» переводится как «подобночастная») и суть носительницы всех качеств, всех свойств, которыми обладают вещи. Однако необходимо нечто, управляющее гомеомериями, закон, которому они подчинены. Таким законом Анаксагор считал Нус, или ум. Традиция греческого атомизма связана с двумя именами - *Левкиппа и Демокрита*. Акмэ Демокрита - 460-й год до н.э.

Проблематика и содержание учений досократиков

От греческой мифологии первые философы Эллады унаследовали проблему *архэ* - первоначала. Вернее сказать, унаследованы были определенные представления о первоначале, которые в новом, философском контексте превратились в проблему, так как сделалось предметом дискуссии. Уже в рамках Милетской школы *архэ* мыслилось как *единое*, из которого возникает *многое* - многообразие вещей. Это возникновение рассматривалось как драматический процесс - так, апейрон

одновременно выступает в качестве источника всякого отдельного, индивидуального существования и угрозы ему: он порождает вещи и мстит им за их обособление от себя, т.е. собственно, за возникновение. И центральной темой дискуссии становится именно вопрос о том, как изначальная стихия соотносится с порожденными ею явлениями, как *мера соотносится с безмерным*.

У Гераклита *огонь* - стихия, вызывавшая пристальный интерес во всех древних культурах - сила созидательная и разрушительная, дающая жизнь и отнимающая ее. Огонь живет в очаге, согревающем человеческое жилище, и он же - в форме погребального костра - обозначает финал человеческого существования. Поэтому эфесский философ, усматривавший в огне высший закон, управляющий миром, или *логос*, не мог не прийти к неожиданным выводам. Подобно тому, как пламя согревает дом и сжигает его, человек, рождаясь, т.е. обретая жизнь, в то же время делает первый шаг навстречу смерти. Противоположности совпадают.

Структуру мироздания пифагорейцы связывали с существованием такого явления, как *число*. Именно числа выражают точные, не зависящие ни от какого произвола соотношения величин. «Число владеет вещами» - учили они. Изучить, понять то или иное явление - значит измерить его. Это правило последователи Пифагора распространяли не только на природные явления, но и на область морали, на нормы человеческого поведения.

Парменид. Единственным сохранившимся текстом, принадлежащим Пармениду, является фрагмент его поэмы «О природе». В ней идет речь о посещении Парменидом богини справедливости Дике, которая и раскрывает ему тайну устройства мира. Монолог Дике делится на две части. Первая из них называется «Путь истины», а вторая - «Путь мнения». О любой вещи можно высказать самые различные мнения. Но лишь в одном случае мнение будет истинным - в том, когда оно совпадает с *реальными ее характеристиками*. Сколько бы ни было мнений, истина

всегда одна. Примечателен сам характер рассуждений Парменида. В отличие от всех предшествующих ему философов, он не просто прибегает к сравнениям и образам, а доказательством то, что представляется ему истиной. **Единое** Парменида - не что иное, как **бог**, единственно реальный, в отличие от многочисленных персонажей олимпийского пантеона.

Разрыв умопостигаемой реальности и очевидного стал основной темой творчества ученика Парменида - **Зенона Элейского**. Зенон не создал своего оригинального учения, но ему принадлежит изобретение остроумного способа доказательства доктрины Ксенофана - Парменида. Речь идет о так называемых **апориях** Зенона.

Демокриту принадлежит тезис, на первый взгляд, очень далекий от проблемы бытия и небытия, но точно выражающий принцип отношения великого атомиста к задачам философии: «Мудрец - мера всех вещей». Философия Демокрита - это система воззрений мудреца, единственной целью которого является созерцание мира, но ни в коем случае *не активное действие*. Демокрит различал два рода познания: темное (незаконнорожденное) и истинное (законнорожденное). Как и у элейцев, первое основано на чувствах, второе – на разуме. Предметы обладают свойством испускать специфические образы, повторяющие их очертания; это-то образы вещей - эйдосы, или «виды», и становятся доступны зрению человека. Но если бы в человеческих силах было увидеть, каков мир **по истине**, т.е. как он выглядит не зависимо от субъекта, перед нами предстала бы совершенно иная картина. Мы увидели бы, что ничего этого на самом деле нет, а есть лишь **атомы и пустота**.

Атом (дословно - **неделимый**) есть, с точки зрения Левкиппа и Демокрита, мельчайшая, абсолютно плотная и непроницаемая частица. Атомы не подвержены никаким изменениям, не имеют ни цвета, ни запаха. Все качества вещей - сплетений атомов - существующих лишь **в общем мнении**, иными словами, они носят до известной степени **иллюзорный** характер. Истинная картина мира отличается, согласно атомистическому

учению, от «обыденной» еще в одном отношении. В действительности не происходит ничего *случайного*. Все сцепления и расщепления атомов и, следовательно, все обусловленные этими процессами события суть проявления *необходимости*. Если какое-либо явление кажется нам случайным, то только потому, что нам *неизвестна его причина*.

Следующий этап развития греческой философской традиции связан с Афинами. Философия изменила не просто *методы* исследования, но и сам *статус* ее подвергся серьезной трансформации. Из мудреца-созерцателя философ превратился в *служащего*, за деньги помогающего своему клиенту научиться вести дискуссию, доказывать свою правоту в суде и народном собрании. Решение этих новых для греческой философии задач взяли на себя философы особого типа, которых стали называть *софистами*.

Кризис, а затем и упадок афинской демократии, стал почвой для всеобъемлющего духовного кризиса, в развитие которого внесли свой вклад и поздние софисты. Вместе с тем эти болезненные явления сыграли роль своеобразного вызова времени, ответом на который стал небывалый духовный подъем, правда, не только не всеобщий, но напротив, локализованный в узком кругу интеллектуалов. Этот подъем был связан в первую очередь с именами Сократа и Платона и ознаменовал начало нового этапа в истории философии.

СМ 2. Философия античности и средних веков: мир и его познание

Тема 1. Классический период античной философии. Сократ

1.1. Софисты. Становление философских взглядов Сократа

1.2. Демон Сократа. Религиозные взгляды и понятие о загробной жизни

1.3. Добродетель в понятии Сократа. Концепция знания и познания. Майевтика

1.4. Вопрос бытия в философии Сократа. Политико-правовые взгляды Сократа

Ключевые понятия:

Бессмертие - неподвластность смерти человеческой души, духовных (бестелесных) существ - ангелов, демонов и пр.

Истина - соответствие знания отображаемой действительности.

Мера - единство качественных и количественных характеристик объекта.

Релятивизм – (от лат. *relativus* - относительный), методологический принцип, состоящий в метафизической абсолютизации относительности и условности содержания познания.

Смысл - безусловное значение чего-либо; положительная и общезначимая ценность.

Этика – (греч. *ἠθικός* – относящийся к нраву, характеру, привычным формам поведения), философская наука, объектом изучения которой является мораль, нравственность как форма общественного сознания, как одна из важнейших сторон жизнедеятельности человека, специфическое явление общественной жизни.

Софисты. Становление философских взглядов Сократа

Во многих городах Греции в V в. до н.э. на смену политической власти аристократии и тирании пришла власть рабовладельческой демократии. Возникали новые выборные учреждения - народные собрания

и суды, что породило потребность в подготовке людей, владеющих искусством политического и судебного красноречия, силой убедительного устного слова и логической доказательностью своих суждений. В этих новых условиях на смену философам и поэтам стали выдвигаться оплачиваемые профессиональные учителя риторики, философии, красноречия. Софистом сначала именовали человека, который посвящал себя умственной деятельности, или искусного в какой-либо премудрости, в том числе учености. Софистов было немало, но мы остановимся на трех наиболее характерных для сути этого направления - Протагор (ок. 480 - ок. 410 до н.э.), Горгий (ок. 483-375 до н.э.), Продик (род. между 470 и 460 до н.э.). Каждый из них обладал неповторимой индивидуальностью, но в целом они разделяли схожие воззрения.

Софисты обучали приемам и формам убеждения и доказательства независимо от вопроса об истинности доказываемых положений и даже прибегали к нелепым ходам мысли, например: «То, что ты не потерял, ты имеешь; ты не потерял рога, следовательно, ты их имеешь». В своем стремлении к убедительности софисты доходили до идеи, что можно, доказать все, что угодно, и также что угодно опровергнуть, в зависимости от интереса и обстоятельств, что приводило к безразличному отношению к истинности в доказательствах и опровержениях. Так складывались приемы мышления, которые стали именоваться софистикой.

Наиболее полно суть воззрений софистов выразил Протагор. Ему принадлежит знаменитое положение: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Он говорил об относительности всякого знания, доказывая, что каждому утверждению может быть с равным основанием противопоставлено противоречащее ему утверждение. Платон описывает: молодой Гиппократ еще до зари будит Сократа, чтобы идти послушать знаменитого Протагора. Сократ приходит на рассвете, а дом Протагора уже полон, и привратник едва его пропускает. Продик лежит, укутанный в

одеяла, и его густой бас раздаётся из-за перегородки отведенного ему помещения, где он беседует с окружающими его поклонниками, а Протагор прохаживается взад и вперед с многочисленными слушателями, многие из которых последовали за ним из других городов. Он разгуливал и, подобно Орфею, завораживал людей своими речами. Платон описывает, как все они останавливаются и чинно расступаются, - когда Протагор, дойдя до стены, оборачивается назад, - чтобы, пропустив его, снова идти за учителем. Афинские юноши, литераторы, философы, политические деятели, ученые способны проводить целые дни в беседах и словопрениях, слушая софистов. На улицах, в гимназиях за ними ходят толпы. Такова была афинская жизнь духа эпохи Перикла. Софисты учили физике, астрономии, математике, красноречию, археологии, поэтике - всем искусствам и наукам, в том числе врачеванию. Софисты стремились привлекать учеников и начали зарабатывать деньги своими выступлениями. Диалектика как определенный вид философского мышления впервые в яркой форме является у Гераклита, затем у элеатов, у Горгия она имеет скорее характер отрицательный, только как средство доказательства или опровержения, и притом лишена систематичности. Так, Горгий, выводя из общих понятий их конкретные определения и указывая на противоречия этих определений, приходит к доказательству несостоятельности самого общего понятия. В своем труде «О природе» Горгий доказывает три положения: что ничего не существует, а если что-нибудь и существует, то оно непознаваемо, а если существует и познаваемо, то оно невыразимо и неизъяснимо. В результате он пришел к выводу, что ни о чем нельзя сказать достоверно.

Продик проявлял исключительный интерес к языку, к назывной (номинативной) функции слов, проблемам семантики и синонимии, т.е. идентификации совпадающих по смыслу слов, правильному употреблению слов. Он составлял этимологические гроздья родственных по значению слов, а также анализировал проблему омонимии, т.е. различения смысла

графически совпадающих словесных конструкций с помощью соответствующих контекстов, и очень большое внимание уделял правилам спора, приближаясь к анализу проблемы приемов опровержения, что имело огромное значение в дискуссиях.

Посещая занятия софистов, Сократ вступал в дискуссии с многими из них, но больше всего уделял внимание Продику, считая его своим учителем и особенно внемля тонкости его лингвистических воззрений. Сократ - великий античный мудрец, «олицетворение философии», как назвал его К. Маркс, - стоит у истоков рационалистических и просветительских традиций европейской мысли. Сократ открыл мораль, он показал, что существует добро как таковое. Он поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью и знанием.

Сократ - великий античный мудрец, основатель собственной школы, по сути своей был скептиком, но не вынуждал других принимать свою точку зрения, а особым способом, задавая вопросы, заставлял каждого человека выразить свою собственную философию. В центре внимания Сократа был человек. Но он рассматривается Сократом как нравственное существо. Поэтому философия Сократа - это этический антропологизм. Интересам Сократа были чужды как мифология, так и физика. Современная ему афинская демократия утратила свои простые, суровые и красивые идеалы, которые были в первой половине 5 века до н.э. В это время Афины жили грабительскими войнами, демократия вырождалась. Сократ же в самой гуще народа вел беседы, и своими с виду простыми вопросами ставил в тупик сторонников демагогического режима: аристократы считали его простолюдином, который много себе позволяет, а демократы боялись его хлесткого разоблачения. Однако Сократ был слишком популярен. Его бесконечные споры до поры до времени терпели, но в 399 г. до н.э. «демократические» власти судили философа и вынесли вопиющий судебный приговор - первый в Афинах смертный приговор за отвлеченные идейные разногласия. Сократ явился

тем мыслителем, который в хаотической путанице софистики отделил истинное от неистинного, свет от темноты. Почва, на которой он стоит, у него с софистами общая. И его принципом является отрицательная власть субъективного, не обусловленная никаким внешним объектом, свободная от ограниченного и определенного, которые считаются прочной реальностью непосредственного сознания; человек также у него относится только к самому себе; он также, по его мнению, имеет критерий реальности в себе самом. Однако Сократ значительно отличается от софистов тем, что для него таким критерием является не отдельное, а всеобщее сознание, сознание истинного и доброго, что он определяет разумную, абсолютную цель, содержание, хотя и продиктованное мышлением, но тем не менее сущее в себе и для себя, устойчивое, субстанциальное добро, как сущность субъективности. Сомнение - «я знаю то, что ничего не знаю», - должно было, по учению Сократа, привести к самопознанию - «познай самого себя». Только таким индивидуалистическим, путем, учил он, можно прийти к пониманию справедливости, права, закона, благочестия, добра и зла.

Сократ увидел, что человек внутренне «не пуст». Отсюда и знаменитое «Познай самого себя». Мудрец Сократ говорил, что глупость не в том, чтобы мало знать, а в том, чтобы не знать самого себя и думать, что знаешь то, чего ты не знаешь. Внутренний закон, которому подчиняется человек, отличается от законов природы, он возвышает человека над его собственной ограниченностью, заставляет мыслить: «сам бог обязал человека жить, занимаясь философией». Философия - вот истинный путь к Богу.

Философия - это своего рода умирание, но умирание для земной жизни, это подготовка к освобождению бессмертной души из ее телесной оболочки. Дух и концепция Сократа обретает самостоятельное существование. Сократ не боялся смерти, поскольку человек не есть простой элемент природы. Человеческое бытие не дано человеку

изначально, он может только сказать «я знаю только то, что ничего не знаю». Человек может самостоятельно прийти к пониманию своей причастности общему идеальному началу, которое обще всем людям. В центре учения Сократа - человек, поэтому его философию называют началом первого антропологического поворота в истории философской мысли. Сам Сократ не оставил сочинений, он не брал денег со своих учеников, не заботился о семье. Главной задачей своей жизни он считал обучение человека мышлению, умению находить в себе глубинное духовное начало. По его собственным словам, он был приставлен к афинскому народу как овод к коню, чтобы тот не забывал думать о своей душе.

Сократ говорил, что главная задача мудрости в том, чтобы различать добро и зло; то же самое и мы, в чьих глазах нет безгрешных, должны сказать об умении различать пороки, ибо без этого точного знания нельзя отличить добродетельного человека от злодея. Среди других прегрешений пьянство представляется Сократу пороком особенно грубым и низменным. Он считал, что в других пороках больше участвует ум; существуют даже пороки, в которых, если можно так выразиться, имеется оттенок благородства, есть пороки, связанные со знанием, с усердием, с храбростью, с проницательностью, с ловкостью и хитростью, но что касается пьянства, то это порок насквозь телесный и материальный. Поэтому самый грубый из всех ныне существующих народов - тот, считал Сократ, у которого особенно распространен этот порок. Другие пороки притупляют разум, пьянство же разрушает его и поражает тело.

Демон Сократа. Религиозные взгляды и понятие о загробной жизни

Известно, что Сократ считал, будто его сопровождает некий демон (гений), который, по сведениям Платона, дает ему советы, останавливает его, когда он хочет совершить «неправильный» поступок, а по мнению Ксенофона, активно побуждает его к действиям. Одни исследователи

видят в демоне Сократа метафору, которой он иронически прикрывал свои собственные совесть, разум или здравый смысл; другие - просветленное чувство, просветленное внутреннее чутье или инстинкт; третьи - выражение внутреннего откровения или проявление религиозного энтузиазма; четвертые - «чудовищный» феномен, при котором инстинкт и сознание (их функция) заменяют друг друга; пятые - свидетельство того, что внутреннему миру каждого присуща трансцендентность. (А.С.Алексеев. Всемирные хроники. От первых фараонов до Конфуция и Сократа. - М.: Вузовская книга, 2005. - С. 412) Гегель, уделивший демону Сократа значительное внимание, связывает его с неспособностью греков принимать решение, руководствуясь внутренними побуждениями. Оракул - это способ передачи решения «внешнему факту». Демон Сократа, по мнению Гегеля, - это «оракул, который вместе с тем не представляет собой чего-то внешнего, а является чем-то субъективным, есть его оракул». Речь идет о процессе проекции вовне внутреннего решения и одновременно формирования умственных действий и внутреннего плана сознания через усвоение индивидом внешних действий с предметами и социальных форм общения. Плутарх, например, объяснял феномен сократовского демона тем, что душа, проникая в плоть, становится иррациональной. Наиболее же чистая, рациональная, интеллектуальная часть души у некоторых как бы остается над телом, поднимаясь вверх над головой человека. Интеллект у таких людей как бы оказывается вне плоти и говорит с телом извне. О боге Сократ говорил: «Что он есть, я не знаю; я знаю, чем он не является». Материю он определял как субстанцию, возникающую и уничтожающуюся; идеи как неразложимую субстанцию, мысли Бога. Материалисты, изучая природу, пришли к отрицанию божественного разума в мире, софисты подвергли сомнению и осмеяли все прежние взгляды, - необходимо поэтому, согласно Сократу, обратиться к познанию самого себя, человеческого духа и в нем найти основу религии и морали.

Таким образом, основной философский вопрос Сократ решает как

идеалист: первичным для него является дух, сознание, природа же - это нечто вторичное и даже несущественное, не стоящее внимания философа. Сомнение служило Сократу предпосылкой для обращения к собственному Я, к субъективному духу, для которого дальнейший путь вел к объективному духу - к божественному разуму. Высшим проявлением божественной заботы о людях является разумность человека. «Они, - говорил Сократ о богах, - вложили в нас разум, посредством которого мы судим о предметах ощущения и, передав их памяти, узнаем, что и как полезно, и вообще придумываем средства наслаждаться полезным и избегать вредного. Они дали нам способность передачи, посредством которой, именно - посредством слова, мы наделяем друг друга всем хорошим, составляем общества, издаем законы и пользуемся государственной жизнью» - воспоминания Ксенофонта о Сократе. Человек, по Сократу, был бы вообще лишен разума и знания, если бы в нем, наряду со смертным телом, не было бы бессмертной души. Именно благодаря божественной душе человек приобщается к божественному знанию: подобное познается подобным. В земной жизни человек непосредственно не видит образ божий, но ему достаточно и того, что он видит дела богов. Бог, замечает Сократ, «видим в своих великих деяниях, но как он всем этим правит, это вне известности». Невидимо и божественное начало в человеке, его разумная душа, хотя именно она правит телом и действиями человека. Сократ полагал, что душа царствует в нас, но её мы не видим. Вдумываясь во все это, человек не должен презрительно относиться к невидимому; напротив того, должен познавать его действия в явлениях и чтить божественную силу. Причем чтить богов следует так, как это сложилось в данном обществе, принято в соответствующем полисе. Тут Сократ придерживался позиции дельфийского оракула, который на вопрос «Как угодить богам?» ответил: «По городским уставам», т. е. соответственно сложившимся полисным обыкновениям и порядкам. Сомневаясь в тех или иных частностях и

деталей предания о загробном наказании и воздаянии, Сократ вместе с тем твердо верил в истинность смысла и сути этого мифа в целом. Отсутствие бессмертия души, замечает Сократ, было бы счастливой находкой для дурных людей: со смертью души они легко избавлялись бы от присущей им порочности. Но душа бессмертна, и, следовательно, неизбежна ответственность человека за свои дела. Будучи бессмертной, душа, по версии Сократа, вместе с тем подвержена как совершенствованию, так и порче - в зависимости от земного образа жизни тех, кому она достается в своих вечных переселениях из этого мира в загробный (Аид) и возвращениях назад. «Когда человек умрет, - поясняет Сократ, - его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, какому поручено доставить их отсюда туда. Встретивши там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны они пробыть, они возвращаются сюда, так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени». На суде в Аиде души присуждаются к различным тяжким наказаниям соответственно их земным провинностям, а за добрые дела получают воздаяния по заслугам. Цель загробного наказания состоит в исправлении и очищении души, с тем, чтобы она могла снова вернуться в земной мир. Если же справедливые судьи Аида - мифологические цари и герои - найдут, что те или иные души, отягощенные содеянным ими в земной жизни, окончательно испорчены и неисправимы, например, души святотатцев, злостных убийц многих людей и т. п., то такие души навечно низвергаются в мрачный Тартар - место, схожее с христианским адом. Души людей, совершивших тяжкие, но все же искупимые преступления (например, души раскаявшихся еще при жизни убийц и т. д.), ввергаются в Тартар лишь на время, до тех пор, пока не вымолят себе прощения у своих жертв. Только для истинного философа, к числу которых Сократ, конечно, относил и себя, смерть означает конец мукам и начало вечной блаженной жизни. Это и есть, по Сократу, достижение доступного смертному

человеку бессмертия. Души же прочих людей будут мучиться до тех пор, пока не станут чище, совершеннее, умереннее, разумнее. Главным на этом пути избавления от мук является забота о душе: пренебрежение телесными удовольствиями, которые, скорее, приносят вред, чем пользу, и украшение души подлинными добродетелями и плодами познания - истиной, справедливостью, свободой, мужеством, воздержанностью.

Сократовский путь демонстрации мудрости бога сопровождался разоблачением суетной и ложной мудрости представителей всех основных слоев афинского демократического полиса, а внутренний голос личного бога - демона заглушал общеобязательные веления полиса своим членам. Поскольку же религия в Афинах была важнейшим государственным делом, нововведения Сократа в вопросе о богах воспринимались тогдашними афинянами как одновременно и антиполисная акция, как отступление от полисных нравов, обычаев и законов, нарушение полисного правопорядка.

Добродетель в понятии Сократа. Концепция знания и познания. Майевтика

В центре всего сократовского философствования стоят вопросы о нравственных добродетелях, моральных качествах человека. *Добродетель, по Сократу, - это божественный разум, доступный, и то не полностью, лишь философскому уяснению в понятиях.* Обычно же люди только мнят, что знают, и их мнения в большинстве случаев мало чем отличаются от простого незнания. Но есть, считал Сократ, и истинные мнения, которые находятся как бы между знанием и незнанием. Мнение, если оно истинно, ведет к правильным действиям и добродетельным поступкам. Истинное мнение, так же как и знание, руководя человеком, направляет его к верной цели и удерживает в границах добродетели. Такое истинное мнение и соответствующая ему добродетель доступны человеку, и он может при необходимых условиях им научиться.

Регулирующая роль знания, по Сократу, безусловна и абсолютна: «...нет ничего сильнее знания, оно всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее». Этически сориентирована и его теория познания, гносеология. Нравственно-этический смысл человеческих поисков истины и овладения знанием предопределяется тем, что истоки знания и нравственности восходят, по Сократу, к богам. Мерой человеческой добродетели оказывается мера его приобщения к божественной мудрости, и процесс познания приобретает характер морального действия, нравственного акта. Обозначенный Сократом путь познания и есть его школа добродетели.

Истинное познание - познание посредством понятий - доступно, по сократовской концепции, лишь немногим, мудрецам, философам. Но и им доступна не вся мудрость, но лишь незначительная часть ее. Мудрость есть знание, но человек не в силах знать все. «...Человеку,- говорил Сократ, - невозможно быть мудрым во всем. Следовательно, что кто знает, в том он и мудр». Но эта человеческая мудрость, по Сократу, немного стоит, по сравнению с божественной мудростью. Сократовской этике в заметной мере присуще характерное для античных представлений сближение незнания с безумием. Сократ различил четыре вида добродетели: *благоразумие, праведность, стойкость, воздержание*. Некоторые, однако, называют благоразумие скорее основой, то есть началом добродетелей. Ведь благоразумие - это само познание нравов, которое называется знанием добра и зла, то есть оно есть само различение благого или злого, что нужно называть благим или злым само по себе.

Сократ обнаружил, что люди употребляют некоторые понятия, считая их к тому же самыми важными, но не могут дать себе в них отчета. Это понятия, получившие впоследствии название нравственных (справедливость, мужество и др.). Люди не знают, что они означают. И сам Сократ при самом тщательном исследовании не может найти ничего в мире, что соответствовало бы этим понятиям. Хотя стремление к

самопознанию было свойственно ранней греческой философии, лишь Сократ сделал формулу мудрости - «Познай самого себя», основной частью своего учения, он считал, что человек более всего нуждается в познании самого себя и своих дел, определении программы и цели своей деятельности, ясном осознании того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Дорога самопознания ведет человека к пониманию своего места в мире, к уяснению того, «каков он по отношению к пользованию собой как человеком» - узнаём из трудов Ксенофонта, написанных о Сократе. Человек, знающий себя, знает и то, что для него будет хорошо, и различает то, что может сделать и чего не может. Сократ считал последовательное познание «себя самого» основой понимания этических принципов, отношения к полису и религии. Древний философ был убежден, что лишь на пути проникновения в свое «Я», в свой внутренний мир возможны самосовершенствование, правильный выбор ценностей, соответствующий им благой образ мышления и действия.

Итак, для Сократа смысл человеческой жизни заключается в философствовании, в постоянном самопознании, вечном поиске самого себя путем испытания. Сократ считал, что знание божественно, и только оно возвышает человека и уподобляет его богам. Большинство же людей, считал он, чурается знаний и руководствуется случайными влечениями и переменчивыми чувствами. «Большинство,- говорил Сократ, - считает, что знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать: потому-то (люди) и не размышляют о нем. Несмотря на то что человеку нередко присуще знание, они полагают, что не знание им управляет, а что - либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще - страх. О знании они думают прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону» - повествует Платон.

В противоположность этому мнению большинства Сократ отстаивал принцип всеобщего господства разума - в природе, в отдельном человеке и в человеческом обществе в целом. В природе это проявляется как

гармония и целесообразность во всем мироздании; в отдельном человеке как господство разумной души над природным и неразумным телом; в обществе - как господство разумных законов и установлений, как правление знающих. Игнорирование этого, отклонение от правильного пути являются, по Сократу, следствием незнания. Боги в концепции Сократа остаются источником всех знаний, однако в процессе сократовской рационализации по существу меняется сам статус богов: из мифологических существ они во многом превращаются в категории философии и теории познания. Высшим проявлением божественной заботы о людях является разумность человека.

Но подобная философская рационализация богов в тех условиях господства мифологических представлений должна была неизбежно оставаться поверхностной и ограниченной: философия еще долго сосуществовала с мифом, пользуясь его арсеналом, рационализируя и модифицируя его представления, длительное время античная философия была своеобразной рационалистически стилизованной мифологией. Об этом отчетливо свидетельствуют воззрения не только Сократа и его философских предшественников, но и позиция такого его знаменитого последователя, как Платон, в творчестве которого дальнейшая рационализация мифа сопровождается философским мифотворчеством. Истинное познание, согласно Сократу, исходит от бога и приводит к нему. Таковы условия и границы возможной и допустимой автономии человеческого познания. Четко было обозначено Сократом и единственно верное, по его мнению, направление усилий человека - познание и действие на основе знания. Истинный путь человеческого познания состоит, по Сократу, в том, что бы уразуметь божественную мудрость, управляющую всеми делами. (См.: Горбачев В.Г. Основы философии. - М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2002. - С. 219).

Эта сократовская концепция знания и познания существенно отличается от широко распространенной тогда традиционно-

мифологической веры, которая отвергала всякое суетное мудрствование о богах, и от позиции софистов с их скептическим отношением к богам и субъективизацией истины, отрицанием объективных критериев человеческого познания и социально-политического поведения. Сократовский метод, имевший своей задачей обнаружение «истины» путем беседы, спора, полемики, явился источником идеалистической «диалектики», под которой в древности понимали искусство добиться истины путем раскрытия противоречий в суждении противника и преодоления этих противоречий. Основные составные части сократовского метода: «ирония» и «майевтика» - по форме, «индукция» и «определение» - по содержанию. Сократовский метод, это, прежде всего метод последовательно и систематически задаваемых вопросов, имеющих своей целью приведение собеседника к противоречию с самим собой, к признанию собственного невежества. (См.:Горбачев В.Г. Указ. соч. - С. 221). В этом и состоит сократовская «ирония».

Однако Сократ ставил своей задачей не только «ироническое» раскрытие противоречий в утверждениях собеседника, но и преодоление этих противоречий с целью добиться «истины». Поэтому продолжением и дополнением «иронии» служила «майевтика» - «повивальное искусство». Сократ хотел этим сказать, что он помогает своим слушателям родиться к новой жизни, к познанию «всеобщего» как основы истинной морали. Основная задача философского метода Сократа - найти «всеобщее» в нравственности, установить всеобщую нравственную основу отдельных, частных добродетелей. Эта задача должна быть разрешена стимулированием мощи души через иронию и индуктивное размышление. Беседа Сократа исходит из фактов жизни, из конкретных явлений. Он сравнивает отдельные этические факты, выделяет из них общие элементы, анализирует их, чтобы обнаружить препятствующее их объединению противоречащие моменты, и, в конечном счете, сводит их к высшему единству на основе отысканных существенных признаков. Таким путем он

достигает общего понятия. Так, например, исследование отдельных проявлений справедливости или несправедливости открывало возможность определения понятия и сущности справедливости или несправедливости вообще. «Индукция» и «определение» в диалектике Сократа взаимно дополняют друг друга. Если «индукция» - это отыскание общего в частных добродетелях путем их анализа и сравнения, то «определение» - это установление родов и видов, их соотношения, «соподчинения». Вот как, например, в разговоре с Евтидемом, готовившимся к государственной деятельности и желавшим знать, что такое справедливость и несправедливость, Сократ применил свой «диалектический» метод мышления. Сначала Сократ предложил дела справедливости заносить в графу «дельта», а дела несправедливости - в графу «альфа», затем он спросил Евтидема, куда занести ложь. Евтидем предложил занести ложь в графу несправедливости - «альфа». То же предложил он и в отношении обмана, воровства и похищения людей для продажи в рабство. Равным образом на вопрос Сократа можно ли что-либо из перечисленного занести в графу справедливости - «дельта», Евтидем отвечал решительным отрицанием. Тогда Сократ задал Евтидему вопрос такого рода: справедливо ли обращение в рабство жителей несправедливого неприятельского города. Евтидем признал подобный поступок справедливым. Тогда Сократ задал подобный же вопрос относительно обмана неприятеля и относительно кражи и грабежа добра у жителей неприятельского города. Все эти поступки Евтидем признал справедливыми, указав, что он первоначально думал, что вопросы Сократа касаются только друзей. Тогда Сократ указал, что все поступки, первоначально отнесенные к графе несправедливости, следует поместить в графу справедливости. Евтидем согласился с этим. Тогда Сократ заявил, что, следовательно, прежнее «определение» неправильно и что следует выдвинуть новое «определение»: «По отношению к врагам такие поступки справедливы, а по отношению к друзьям несправедливы, и по отношению

к ним, напротив, следует быть как можно справедливее». Однако и на этом Сократ не остановился и, снова прибегая к «индукции», показал, что и это «определение» неправильно и требует замены его другим. Для достижения этого результата Сократ снова обнаруживает противоречия в положении, признанном собеседником за истинное, а именно в тезисе о том, что в отношении друзей следует говорить только правду. Правильно ли поступит военачальник, спрашивает Сократ, если он, для того чтобы поднять дух войска, солжет своим войнам, будто бы приближаются союзники. Евтидем соглашается, что подобного рода обман друзей следует занести в графу «дельта», а не «альфа», как это предполагается предыдущим «определением». Равным образом, продолжает «индукцию» Сократ, не справедливо ли будет, если отец обманет своего заболевшего сына, не желающего принимать лекарство, и под видом пищи заставит его это лекарство принять, и тем самым своей ложью вернет сыну здоровье. Евтидем соглашается, что и такого рода обман следует признать делом справедливым. Тогда Сократ спрашивает его, как назвать поступок того человека, который, видя своего друга в состоянии отчаяния и, боясь, как бы он не кончил жизнь самоубийством, украдет или просто отнимет у него оружие. Эту кражу, или этот грабеж, Евтидем также вынужден занести в графу справедливости, нарушая снова предыдущее «определение» и приходя к выводу, подсказанному Сократом, что и с друзьями не во всех случаях надо быть правдивыми. После этого Сократ переходит к вопросу о различии добровольного и недобровольного поступка, продолжая свою «индукцию» и добиваясь нового, еще более точного «определения» справедливости и несправедливости. В конечном итоге получается определение несправедливых поступков как тех, которые совершаются в отношении друзей с намерением им навредить. Процесс установления Сократом истины заканчивался, по его словам, дефиницией. Целью дефиниции была понятийная фиксация общего, полученного при помощи индукции. Дефиницию, по Сократу, следует подвергнуть новой иронии, а

если общее еще содержало противоречия, сформировать таким же путем (через маевтику и индукцию) новую дефиницию. Дефиниция в Сократовом понимании служит понятийным упорядочением достигнутого знания, установлением его видов и родов и их взаимных отношений. Майевтика (греч. букв. - повивальное искусство), метод Сократа, извлекать скрытое в человеке знание с помощью искусных наводящих вопросов. Майевтика представляла собой, с точки зрения своей логической формы, индукцию (наведение). Развитию индуктивности сократовского метода как нельзя лучше способствовал диалогический способ исследования. Он предполагал, что в начале беседы по необходимости всегда исходят из всем понятных, а потому и самых простых, как бы наглядных положений, имеющих преимущественно чувственный характер, но по мере продвижения диалога переходят к скрытым и более сущностным свойствам обсуждаемых вещей. Индукция направлена на отыскание единого во многом: от множества явлений, в которых некая предполагаемая сущность представлена как относительное свойство, легко исчезающее и превращающееся в свою противоположность, существующее в них (явлениях) на ряду с другими свойствами, мысль переходит к такой одной вещи, в которой искомое свойство представлено само по себе, не в относительном, а в абсолютном смысле, и не как свойство даже, (любое свойство может быть отъемлемо от вещи, и последняя, хоть и изменит, но не утратит своего существования), а как некая неотъемлемая определённая, тождественная самой вещи, или даже как некая вещь. Итогом такого метания мысли должно быть определение, фиксирующее общее, универсальное свойство, имеющее всеобщее значение для сознания. Майевтика рассматривалась Сократом как вид повивального искусства, унаследованного им от своей матери, с той только разницей, что рождали знание.

Вопрос бытия в философии Сократа. Политико-правовые взгляды Сократа

Придя к выводу о неправильности исследования причины бытия, как он её понимал, эмпирическим путем, Сократ перешел к философскому рассмотрению истины бытия в отвлеченных понятиях. С этой точки зрения критерием истины является соответствие того, что познается, своему понятию. Своей трактовкой истины в понятиях Сократ перевел проблематику познания в новую плоскость, сделав предметом философского познания само знание. Все бытие, лишённое собственного разума и смысла, вытеснено из этого предмета, исключено из него. Сократовская философия имеет дело не с бытием, но со знанием о бытии. И это знание - результат познания в понятиях божественной по своему характеру причины, а вовсе не эмпирического изучения вещей и явлений бытия. Понятие в концепции Сократа - это не результат одних лишь мыслительных усилий познающего субъекта, не просто субъективный феномен человеческого мышления, но некая умопостигаемая объективность разума. Так, прекрасное, согласно Сократу, существует само по себе, объективно и независимо, например, от прекрасной лошади, прекрасной женщины или прекрасной книги. Кроме того, понятие прекрасного самого по себе не является результатом индуктивного обобщения схожих черт прекрасных предметов в общее определение, но, напротив, предшествует этим предметам и придает им их прекрасный смысл.

Таким образом, Сократ считал бытие не может вступать ни с чем ни в какие отношения, поэтому оно неизменно, непреходяще, неподвижно, недробимо и т.д. Бытие как предмет интеллектуального созерцания дано непосредственно и никакого опосредования в себе не содержит. Всякое опосредование, всякая связь бытия с чем-то другим и определение через это другое, есть релятивизация; опосредование характерно для мира чувственного, оно невозможно в сфере истинного бытия.

Политико-правовые взгляды Сократа представляют собой составную часть всей его моральной философии, в рамках которой этическое и политическое тесно переплетены. Этика в понимании Сократа политична, политика этична. Высшей и наиболее важной добродетелью является добродетель политическая, к которой Сократ относил искусство управления полисными делами. При помощи именно этого искусства люди делаются хорошими политиками, начальниками, домоправителями и вообще полезными для себя и других гражданами государства. Причем эта высшая добродетель, именуемая Сократом царской, одинаково значима и в частной и в публичной жизни человека: в обоих случаях речь идет об одном и том же - об управлении соответствующими делами (полисными или домашними) на основе знания. Умение хорошего хозяина, управителя дома сходно с умением хорошего начальника, и первый легко может заняться делами второго. Основным принцип сократовской моральной философии, согласно которому добродетель - это знание, в политико-правовой сфере формулируется следующим образом: «Править должны знающие». Это требование резюмирует философские представления Сократа о разумных и справедливых началах государства и права и критически адресуется им ко всем формам политического устройства. «Цари и правители, - подчеркивает он, не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править». Эта сократовская версия «философа на троне» - неизбежное следствие того интеллектуального аристократизма в политической сфере, которым пронизана вся его моральная философия. И показательно, что политический идеал Сократа в равной мере критически возвышается над демократией, олигархией, тиранией, родовой аристократией и традиционной царской властью.

В плане теоретическом сократовский идеал представлял собой попытку сформулировать идеально разумную сущность государства, а

применительно к практической политике был направлен на утверждение принципа компетентности в полисном управлении. Резко отрицательно относился Сократ к тирании как режиму беззакония, произвола и насилия. Подчеркивая недолговечность тирании, он отмечал, что тиран, казнящий неугодных ему здравомыслящих и дельных граждан, непременно будет в скором времени наказан и сам.

Монархия, с точки зрения Сократа, тем отличается от тирании, что опирается на законные права, а не на насильственный захват власти, а поэтому и обладает моральным значением, отсутствующим у тирании. Аристократию, которая определяется как власть немногих знающих и моральных людей, Сократ предпочитает всем другим государственным формам, в особенности направляя острие своей критики против античной демократии как неприемлемой с его точки зрения безнравственной формы государственной власти.

Философские воззрения Сократа были развиты в философских школах, где на разные лады варьировалось учение о правильном образе жизни, об этических принципах, о счастье и преодолении страстей, о существовании, достойном философа: *мегарская* (ее представителями были Эвклид, Стилпон и Диодор Крон), *элидо-эретрийская* (Федон и Менедем), *киническая* (Антисфен из Афин и Диоген Синопский) и *киренская* (Аристипп).

Тема 2. Философия Платона

2.1. Диалоги Платона

2.2. Первые формы Платоновской философии, или теория идей

2.3. Анамнесис, реминисценция (знание-припоминание) и любовь

2.4. Вторая форма учения Платона: теория разделения и видов сущего, бытия

2.5. Космология Платона. Идеальное государство

Ключевые понятия:

Аксиология – (греч. axia - ценность и logos- слово), учение о ценностях

Дуализм – от лат. Duo – два

Гилозоизм – (от греч. hilo – вещество, zoi - жизнь), философское учение об универсальной одушевленности материи, т.е. учение, которое приписывает способность ощущения и мышления всем формам материи.

Объективный идеализм - одна из основных разновидностей идеализма, считающая первоосновой мира некое всеобщее сверхиндивидуальное духовное начало («идея», «мировой разум» и т.п.)

Телеология - (от греч. teleos-цель, logos-слово), религиозно-философское учение о наличии в мире объективных внечеловеческих целей и целесообразности.

Диалоги Платона

Платон родился в Афинах около 428-427 гг. до н. э.; он умер там же в возрасте восьмидесяти лет около 348-347 гг. до н. э. Можно уточнить, что он родился в годы, последовавшие за смертью великого Перикла, который привел Афины к расцвету их могущества и процветания и умер во время войны, предпринятой македонскими «варварами» против греческих городов и впоследствии закончившейся окончательным порабощением Греции и включением ее в империю Александра Великого.

Платон происходил из знатного рода. Семья его отца, Аристона, претендовала на родство с последним афинским царем Кодром. Среди предков его матери, Периктионы, был Дропид, друг знаменитого законодателя Солона, который в VI в. до н. э. заложил в Афинах основы демократии. Юность философа протекала в обстановке политических конфликтов, которые он не мог не замечать, поскольку некоторые члены его семьи были в них замешаны. После смерти Перикла власть в Афинах стала объектом борьбы между демократами и олигархами, но в течение

двадцати пяти лет, прошедших со смерти Перикла, (429-404 гг. до н. э.), афинская демократия терпела одну неудачу за другой. Пелопоннесская война закончилась поражением, и в 404 г. победившая Спарта навязала Афинам режим олигархии («тирания тридцати»). В 403 г. демократия была восстановлена, и Сократ - среди многих других - стал ее жертвой. Молодой Платон (ему было двадцать три года) испытал в это смутное время серьезный политический скептицизм: он остерегался как демократии Перикла, которая привела к упадку Афин, так и олигархии Крития, как реставрированной демократии, приговорившей Сократа к смерти.

В возрасте двадцати лет, а возможно, и позже, Платон вошел в круг учеников Сократа и стал его самым ревностным последователем и, конечно, самым глубоким. Несомненно, нравственное и политическое учение Сократа отвечало многим запросам ученика: оптимизм Учителя, его отношение к справедливости, которая должна главенствовать в деле управления государством, принцип компетентности, обязательный как для уравнительной демократии, так и для тиранического абсолютизма, - все это привязало его к тому, о ком он скажет в *«Федоне»*, что он был лучшим, самым мудрым и самым справедливым из людей. Безусловно, процесс над Сократом вызвал в нем уныние и обеспокоенность. Он не присутствовал при его смерти, по его словам, из-за болезни. Он покинул Афины, как и другие ученики и друзья Сократа, возможно, из предосторожности, а возможно, и потому, что новая афинская демократия его разочаровала. Некоторое время он провел в Мегаре, где действовала школа, называемая Эристической, поскольку там культивировалось искусство диалектического спора (Эрис у греков была богиней Разногласия).

В 390 г. до н. э., то есть через девять лет после смерти Сократа, Платон предпринял путешествие, которое после посещения Египта, Киренаики и Южной Италии привело его на Сицилию. Первый этап этого путешествия был практическим: Платон вез с собой груз масла, произведенного на его оливковых плантациях, чтобы продать на рынке

Навкратиса и получить таким образом средства для продолжения путешествия. Киренский этап (восточная часть современной Ливии) имел характер более интеллектуальный; Платон встретился в Кирене с математиком Феодором (у которого, должно быть, познакомился с трудами о иррациональных числах) и с философом Аристиппом, который учил, что наслаждение является целью жизни, и с несколькими его последователями, которые постоянно сопровождали Аристиппа, как, например, богатый киренец Анникерид, о котором речь пойдет ниже. Третий этап путешествия Платона был в Южной Италии, и в частности в Таренте, где правил политический авторитарный режим (тирания), основанный на науке и философии; просвещенный деспот, который поддерживал с удовольствием это положение вещей, был пифагореец, философ, математик, астроном и инженер (он изобрел винт, блок, бумажного змея): Архит из Тарента. Диоген Лаэртский упоминает переписку между Платоном и Архитом, относящуюся к рукописям, которые один посылал другому. Из Тарента Платон отправляется на Сицилию, в Сиракузы, по приглашению сиракузского тирана Дионисия Младшего. Дионисий, возможно, раздраженный дружбой, которая установилась между Платоном и Дионом, его молодым шурином, а возможно, что еще более правдоподобно, раздраженный упреками философа в адрес своей государственной деятельности, погрузил его на корабль, который уходил в Грецию. Буря (или секретный приказ, исходивший от Дионисия) вынудила судно сделать непредвиденную остановку на острове Эгина, жители которого были в то время в состоянии войны с Афинами, и Платон оказался в рабстве. Именно Анникерид с Кирен, о котором упоминалось, выкупил его из плена.

А в 388-387 гг. до н. э. Платон - уважаемый и известный гражданин, автор дюжины произведений, в которых развивает идеи Сократа и свои собственные. Из его сочинений самыми известными были диалог о софистах, *«Горгий»*, и произведение о справедливости - первая книга

большого труда, который в будущем будет состоять из десяти книг. Он известен нам под заглавием «Государство». Войдя в период зрелости, Платон решил основать свою философскую школу. Он купил около Колона на северо-западе от Афин гимназий и сад, смежный с ним; это место находилось под покровительством мифического героя *Академа*: школа получила, соответственно, название *Академия*. Это был своего рода маленький университет, имевший преподавательский состав, помещения для занятий, место, посвященное Музам (*Museum*), библиотеку, научные коллекции и т. п.; было и общежитие для слушателей. Академия стала могущественным учреждением, а в римскую эпоху, в I в. до н. э., Академия переселилась внутрь самого города. Академия, главный бастион эллинистической мысли, была закрыта девять столетий после своего основания в 529 г. н. э.

В течение двадцати лет - с 387-го по 367 г. до н. э. Платон преподавал в Академии, где собирались философы, ученые и ученики, пришедшие со всех концов греческого мира и эллинизированной Малой Азии. Не сохранилось ничего (или почти ничего) от его устного преподавания, которое ученики называли *agrapha dogmata* («незаписанные поучения»). Очевидно, их содержание не особенно отличалось от содержания «Диалогов» этого периода, в которых Платон развивает свои самые известные теории (теория Идей, теория души, теория знания-припоминания, социальные теории, нацеленные на создание идеального города, критика элеатов). В 367 г. до н. э. Дионисий Сиракузский умер, и его сын, Дионисий Младший, унаследовал власть, которая, однако, фактически была в руках его дяди, Диона, остававшегося другом и почитателем Платона в течение двадцати лет. Теперь Дион призвал Платона к себе, и Архит Тарентский тоже упорно добивался, чтобы он приехал на Сицилию. В 366 г. до н. э. Платон осуществляет второе путешествие на Сицилию. Но по его приезду именно Дионисий Младший встретил его и контролировал его пребывание. Вскоре после приезда

философа Дион был изгнан, и Платона удерживали в Сиракузах в течение года, пока он не получил разрешения вернуться в Афины. Отношения между Дионисием Младшим и Платоном не закончились на этом: пять лет спустя (в 361 г. до н. э.) тиран вновь призвал Платона, и философ, в надежде испросить помилование для Диона, принял приглашение. Третье путешествие на Сицилию закончилось плохо: Платон раздражил Дионисия, который отправил его в тюрьму, и он не дождался бы освобождения, если бы не энергичное вмешательство Архита.

Пятнадцать последних лет - с 361-го по 347 г. до н. э. - Платон провел в Афинах, продолжая преподавать и писать свои *«Диалоги»*. Смерть Диона, убитого в 354 г. до н. э., потрясла его. Вместе с Дионом исчезла всякая надежда осуществить в греческом мире благородную просвещенную монархию.

Платон является единственным из авторов античности, чьи произведения почти полностью сохранились. Это объясняется, с одной стороны, длительностью существования Академии, сохранявшей и комментировавшей сочинения Учителя вплоть до VI в. н. э., и, с другой стороны, тем обстоятельством, что неоплатоники и всевозможные мистики использовали учение Платона как прикрытие своих собственных концепций, из-за чего платонизм долгое время не получал должного признания.

За исключением *«Писем»*, принадлежность которых часто подвергается сомнению, труды Платона представлены *«Диалогами»*. О драматических и литературных качествах *«Диалогов»* писалось не одну тысячу раз, и они одинаково обязательны как в программах по античной литературе, так и в программах по философии. Философские размышления даны в форме споров, в которых роль ведущего исполняет Сократ, за исключением четырех диалогов, написанных Платоном в конце жизни (*«Софист»*, *«Политика»*, *«Тимей»* и *«Законы»*). Участники диалогов, независимо от того, являлись ли они современниками или

предшественниками Платона, объединены обсуждением актуальной философской темы. Можно сказать, что, если персонажи, появляющиеся на сцене, и принадлежат *другому времени*, они отражают философские и литературные интересы *времени Платона*.

Заголовки *диалогов* - это обычно имена протагонистов, собеседников, с которыми Сократ ведет спор: софисты Протагор, Гиппий, Горгий дали свои имена диалогам, направленным против софистики; философ-гераклитианец «Кратил», который был первым учителем Платона, представлен в «*Кратиле*»; математик Теэтет, сотрудник Платона в Академии, предоставил заголовок «*Теэтету*»; в «*Тимее*» фигурирует некий пифагореец Тимей из Локр Итальянских (V в. до н. э.), речь которого составлена наподобие традиционного натурфилософского сочинения о создании вечно изменчивого мира. Тексты Платона многократно переписывались в платоновской Академии после его смерти и до конца IV в. до н. э. В IX в. константинопольский патриарх Фотий (820-895) сделал прекрасные копии с древнегреческих рукописей. Рукопись А находится в Национальной Парижской библиотеке, ее называют «Parisinus 1807»; рукопись В - в библиотеке Оксфордского университета и называется «Bodleianus № 39». Сохранились и другие средневековые рукописи (около двадцати), которыми пользуются как вариантами или комментариями к тому или иному диалогу. На них и основываются современные издания «*Диалогов*» Платона.

Два главных вопроса Платона

Современные историки философии относительно текстов Платона ставят два главных вопроса:

1) Какие из текстов, приписываемых Платону, действительно написаны им, а какие - другими авторами из круга платоновской Академии?

2) Какова хронология написания текстов Платона?

Отвечая на первый вопрос, основываются на тщательном анализе текстов и

свидетельств древних авторов (особенно на пересказах платоновских текстов Аристотелем). Таким образом было установлено двадцать семь несомненно принадлежащих Платону диалогов. Всего сочинений, известных под именем Платона, сорок четыре. Двенадцать диалогов, в том числе «Соперники», «Минос» и др., вызывают сомнения, хотя и в разной степени. Известно также тринадцать «Писем», подлинность которых тоже сомнительна, за исключением писем VII и VIII, безусловно подлинных.

Что касается вопроса хронологии, то первые западные издатели Платона группировали диалоги произвольно, не задумываясь над вопросом датировки. Это относится и к Марселио Фичино, в латинском переводе которого Платона узнал христианский мир (1483-1484), и к издателям текстов на греческом: венецианцу Альду Старшему Мануцию (1513 г.) и лионцу Анри П. Этьенну (1578 г.). Исследование и уточнение хронологической последовательности стали делом историков философии, в основном немецких - Ф. Шлейермахера (1804 г.), К.Ф. Германа (1839 г.), Ф. Убервега (1861 г.), Густава Тейхмюллера (между 1879-м и 1884 г.), В. Диттенбергера (1881г.). Два последних исследователя использовали метод статистического зализа стиля (стилометрия), разработанный шотландцем Льюисом Кемпбеллом в 1867 г. и усовершенствованный поляком Викентием Лютославским в 1897 г. (Этот метод состоит в количественном измерении лингвистических особенностей текста, таких, как частота использования частиц, глагольных юрм и т. п., с целью вывести из них *стилистические характеристики*, позволяющие определить закономерности, свойственные тому или другому периоду и т. п.). Комбинируя различные методы анализа, «Диалоги» можно классифицировать по трем периодам жизни Платона: ***юность, зрелость, поздний период.***

Диалоги, относящиеся к ***раннему*** периоду, были написаны до создания Академии и первого сицилийского путешествия: то есть в основном между ***двадцатью и сорока годами жизни*** философа. Речь идет

о следующих «Диалогах»: «Ион», «Гиппий большой», «Протагор», «Апология Сократа», «Критон», «Евтифрон», «Хармид», «Лахет», «Лисид», «Гиппий меньший», первая книга «Государства», «Горгий». В этих диалогах автор ставит целью дать четкое определение таким понятиям, как смелость, практическая, житейская мудрость, дружба, справедливость и т.д.; в процессе поиска точного определения собеседники сталкиваются с «трудностями» (по-гречески «апория», откуда название «апорические, или апоритические, диалоги»). В «Горгии» подвергается критике софистика.

Диалоги **зрелого периода** были написаны приблизительно между **сорока и шестьюдесятью** годами автора: «Менексен», «Менон», «Евтидем», «Кратил», «Федон», «Пир», «Государство» (книги 2-10), «Федр», «Теэтет», «Парменид». В них содержится изложение самых известных платоновских теорий (теория Идей, теория души, теория управления городом). Два последних диалога свидетельствуют о предстоящем пересмотре философской системы, созданной Платоном в двадцатилетний период зрелости.

Диалоги **позднего** периода представляют новый этап платоновской мысли, последствие пересмотра, подготовленного «Парменидом» и «Теэтетом»: «Софист», «Политик», «Тимей», «Критий», «Законы» (в 12 книгах, остались незаконченными).

В завершение отметим, что, хотя в древности многие комментировали Платона, эти комментарии редко дошли к нам в целости. Самые важные среди комментаторов - Плутарх (ок.50 - ок.125), философ-медик Гален (ок.131 - ок.201) и некий Калкидий (IV в.), переводчик на латинский и комментатор «Тимея».

Ранние диалоги

Эти диалоги имеют **две характеристики**. С одной стороны, в них подвергается **критике**, вплоть до карикатуры, **учение софистов** (Гиппия, Протагора, Горгия, представляющих собой мишени, в которые целится и

которые поражает автор); с другой стороны, *ни один из этих диалогов не разрешается каким-либо положительным утверждением*, вопросы, поставленные в начале каждого, приводят в конце концов к специфическому затруднению - к *апории* (откуда и определение *апоретики* (или *апорики*), данное в этих текстах). Например, в «Протагоре», где одним из действующих лиц выступает молодой Сократ, еще никому не известный и не имеющий авторитета, он противостоит в споре софистам, преисполненным уверенности (сам Протагор, Продик Кеосский, Критий, Гиппий Элидский). Диалог начинается с вопроса: «Можно ли научить справедливости?» Протагор начинает большой спор с изложением мифа о Прометее, похитившем огонь у Афины и Гефеста и отдавшем его человеку, за что и был наказан.

Сократ (или Платон, выражающий свои мысли устами Сократа) отвечает методичным анализом проблемы: 1) есть ли добродетель (под которой понимается добродетель справедливости) нечто единое; 2) как сосуществуют отдельные добродетели в этом едином и как они различаются; 3) какова связь между мудростью и справедливостью, а также между добром и пользой; 4) рассмотрев, как разрешается тема добродетели лирическим поэтом Симонидом, в поэме которого приведен пример такой добродетели, как доблесть, Сократ доказывает, что добродетель требует знания (в рассматриваемом случае доблесть предполагает знание опасности); 5) далее идет рассуждение о «мнении большинства», которое путает «добро» с удовольствием, а «зло» с болью и горем; 6) в заключение Сократ обращается к Протагору:

«...когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне... разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научить или нет».

Итак, «Протагор» заканчивается на апории: если в начале диалога Сократ оспаривал, что справедливости можно научить, то в конце позиции

переменились: *Сократ доказал, что добродетель едина - пять традиционных добродетелей (доблесть, мудрость, осторожность, справедливость, благочестие) являются частями единого целого, и доказал, что добродетель предполагает знание, то есть ей можно научиться.* Чтобы понять причину этого переворота, нужно, как в романе с продолжением, дождаться следующего «номера», следующего диалога. И это будут диалоги зрелого Платона. *«Протагор»* - чрезвычайно характерное для молодого Платона произведение:

1. это вымышленный диалог, поскольку Протагор умер в 411—410 гг. до н. э., когда Платону было всего пятнадцать лет и он еще не вошел в число учеников Сократа;
2. метод анализа проблемы дает хорошее представление о платоновской диалектике (в значении «умственный, рациональный спор»), строящейся на изучении действительности, на которую обращает внимание своих собеседников Сократ.
3. Платон противопоставляет диалектику Сократа риторическому методу софистов: Протагор красноречиво, но в сущности умозрительно представляет свой тезис (справедливость познаваема, ей можно научить) как предвзятое мнение, **доксу (doxa)**, тогда как Сократ предпочитает **знание**, основанное на разуме, **логосе (logos)**;
4. в *«Пармениде»* присутствует оптимистическая вера Сократа в эффективность образования. Через тридцать лет она сменится у Платона пессимизмом: скажется разочарование, испытанное им при безуспешных попытках создать справедливое правление, и он утратит веру в возможность улучшить человека с помощью «преподавания», «обучения»(в прямом смысле слова);
5. в этом диалоге встречается ряд форм изложения, которые Платон введет в широкое употребление впоследствии: дискуссия через вопрос - ответ; миф (легендарная или романическая модель философского учения); последовательно логическое изложение (представлено здесь в утрированной манере в текстах Протагора); литературная часть включает

- в себя урок по объяснению поэтического текста;
- б. высказывается также определенное неприятие «мнения большинства», которое в дальнейшем перерастет в позицию политической доктрины Платона.

В *диалогах* молодого Платона имеется некоторое тематическое сходство. В *«Гиппии меньшем»* рассматривается ложь, выдумка, в *«Гиппии большем»* - прекрасное, в *«Протагоре»* - добродетель, в *«Критоне»* - обязанности, в *«Хармиде»* - цельность ума, целомудрие, в *«Лахед»* - доблесть (Лахед был известным афинским полководцем, прославившимся в Пелопоннесской войне), в *«Лисиде»* - дружба, в *«Евтифроне»* - благочестие, почитание богов. Каждый из этих *диалогов* начинается с обсуждения частных аспектов исследуемой проблемы. Например, прежде чем поставить проблему благочестия, Сократ спрашивает Евтифрона, что тот называет благочестивым и нечестивым, и получает ответ: благочестиво «преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбление храма, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни был другой; не преследовать же по суду в таких случаях - нечестиво». «Эти действия угодны богам», - добавляет он, когда Сократ замечает, что его определения недостаточны. Сократ мало-помалу ведет своего собеседника к следующей позиции (не решенной в этом диалоге): исследование того, что является благочестием, не сводится к описанию благочестивых действий, благочестие можно раскрыть с помощью диалектики, тогда как поступок можно квалифицировать как «благочестивый» или «нечестивый». Но это не значит раскрыть сущность благочестия (сущность благочестия, как и других добродетелей, будет раскрыта Платоном позже, в учении об Идеях).

Таким образом, в апоретических *«Диалогах»* Платон тщательно разрабатывал как само свое *учение*, так и методологию. Безусловно, он еще находился под влиянием Сократа, и темы, к которым он обращался, это, в

сущности, темы Сократа.

Период молодости завершается двумя диалогами, которые написаны немного раньше путешествия Платона: **первая книга «Государства»**, которая, в сущности, является апоретическим введением в будущее знаменитое произведение (этот диалог известен под названием «Фрасимах» - это имя известного ритора, представленного здесь в качестве собеседника Сократа), и **«Горгий»**. В первой книге «Государства» («Фрасимах») ставится вопрос об определении справедливости и знания, если в конечном счете несправедливость более выгодна, чем справедливость. Что касается «Горгия», это сочинение направлено против софистики и понимания софистами риторики как ораторской «сноровки» навязать какое-то мнение, представить что-то привлекательным, даже если это не имеет никакого отношения к истине. Далее следует суровый приговор государственным мужам Афин и их демократической системе, основанной на равенстве граждан, «большинство» которых представлено «ленивыми, трусами, болтунами, корыстолюбцами». Такое безоговорочное разоблачение софистики было уже сделано Платоном, реабилитировавшим Сократа, в диалогах «Апология Сократа» (в нем показано, как Сократ защищался на процессе) и «Критом» (где Сократ отказывается бежать, предпочитая уважать Закон, хотя и несовершенный).

Первые формы Платоновской философии, или теория идей

Предварительное замечание: понятие «Идея» (по-гречески: «idea») используется в сочинениях у Платона в значении сугубо специальном, отличающемся от смысла слова «идея» в современном языке. Поэтому, если речь идет о философской системе Платона и его последователей, это слово принято писать с большой буквы; «idea» также переводится как «Форма», с тем же значением, что и «Идея».

Миф о пещере

Проблема познания является наряду с политической проблемой тем,

что увлекало Платона в зрелые годы. Так называемую теорию Идей он изложил в четырех диалогах: «Менон», «Кратил», «Федон» и в книге VII «Государства». В последней приводится знаменитый миф о пещере, который может служить ключом к платоновскому учению.

«Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится перед ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади них, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники перед зрителями, когда из-за них показывают свои фокусы. Смотри же: мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящихся издают звуки, а другие молчат».

В этой аллегории представлена ситуация человека в состоянии невежества, незнания, и Сократ - официальный выразитель мнения Платона - так комментирует аллегорию: эти узники ничего не видят, кроме теней проносимых предметов, и эти-то тени и принимают за реальное бытие, «да и истиною будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени».

Невежда, неподвижный из-за сковывающих его уз, обреченный находиться в пещере, принимает иллюзию за действительность, и потому он невежествен.

«Однако что происходит, когда какой-то из узников, при такой своей природе, был бы разрешен от уз, чтобы исцелиться от бессмысленности, - если бы кого-то из них развязали, принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет. Делая все это, не почувствовал бы он боли и от блеска не ощутил бы бессилия взирать на

то, чего раньше он видел только тени?

И что сказал бы он, если бы кто-то стал ему говорить, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к сущему и более действительному, созерцает правильное, и если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что это такое, не пришел ли бы он в затруднение и не подумал ли бы он, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь?»

Итак, оказаться на пути познания нелегко. Сначала предстоит сбросить цепи, которые нас удерживают. Но кто это делает? Текст говорит: «когда один из этих узников...», то есть речь идет не о коллективном освобождении, а об освобождении индивидуума (платоновский элитизм). Аллегория о пещере не дает объяснения, какие силы могут помочь освободиться от цепей. Не открывает она и того, почему нужно хотеть избавиться от заблуждения, если пребывать в нем удобно. Ведь освобождение от уз чревато не только неудобством - путь к Истине сопряжен со страданиями, потрясениями, которые заставляют сожалеть об утрате тихого незнания. На эти вопросы Платон ответил тремя теориями - души («Федон», «Федр»), любви («Пир») и знания-припоминания («Менон»), к которым мы обратимся позже. Но и созерцание реальных вещей - не последний шаг в познании. Необходимо также открыть глаза навстречу самому свету, что является еще более тяжелым испытанием, чем предшествующие, и оно достигается созерцанием Солнца (аллегория Высшего Божества, Господа), «которое управляет всем, что существует» и которое является также причиной всего (причиной предметов-марионеток и причиной теней, которые они отбрасывают). Далее миф о пещере описывает ситуацию мудреца, который, после того как улицезрел истинные сущности вещей, не мог остаться равнодушным к тем, кто, наблюдая тени, оставались закованными в пещере.

«Но не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что,

побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и вывести, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы». («Государство» VII).

Здесь очевиден намек на процесс и приговор Сократа, вызывающий у Платона пессимизм: путь к Истине предназначен лишь для немногих; «большинство» довольствуется иллюзиями и не может от них отказаться. Философское знание постигает лишь небольшое число людей, и эти избранные обречены быть непонятыми и отвергнутыми.

Ощущение и мышление

Обычное познание происходит с помощью зрения, слуха прикосновения и т. п., то есть с помощью ощущения. Софисты полагали, что знания возникают именно через ощущение. Через него же они определяли мораль, поскольку для софистов добро - это то, что полезно, приятно мне самому. Этот подход привел Протагора к релятивизму: «Человек есть мера всех вещей», то есть к отрицанию абсолютного знания. И он легко показывает, что чувства вводят нас в заблуждение: горячая вода становится холодной, вино кажется нежным, легким, сладким здоровому человеку и горьким больному. Держаться за чувственное знание - значит оставаться закованным в пещере и довольствоваться тенями, эхом и отзвуками Идей. Ощущаемые вещи не что иное, как несовершенные образы, неточные копии Реальности высшего порядка, мира Идей, обладающего совершенством и неизменностью: объект истинного познания - это Идеи. Таким образом ощущения, доставляют «образ» круга, кольца, обруча, лунного диска, иными словами, того, что выглядит как круг; но эти различные круги не являются и не могут являться объектами познания. Этим объектом должна быть «Невидимая Вещь», которая делает все эти частные вещи кругами, то есть Идея Круга, Окружности, Круглости. Эта Идея единственна, тогда как «круги» многочисленны; она постоянна и вечна (ее свойства неизменны и вневременны), тогда как

округлость «кругов» преходяща (их можно изменить, деформировать); одним словом, она обладает логической необходимостью: ее свойства не могут быть другими, чем они есть. Другими словами, Круглость есть абсолютная реальность, выступающая объектом мысли, а не ощущения.

Можно привести сравнение между Идеями, «познаваемыми вещами» и научными законами, с которыми имеет дело современная наука. Общее восприятие доставляет нам частные множественные наблюдения и противоречия: шарик, который я держу в руке, падает, когда я разжимаю пальцы; камень, брошенный в воду, тонет в реке, тогда как пробка, наоборот, плавает на ее поверхности, и т. д. Чувственное знание, которое я получаю об окружающем, происходит через разделение, различение - неясное и относительное - понятий «тяжести» и «легкости», которые еще далеки от уточнения. Комок земли, кусочек свинца, перо - все это различно связано с понятием «тяжелый»; их падение к земле в обычных условиях разнообразно: оно происходит с различной скоростью, перо, прежде чем упасть, летит по ветру; если падение происходит в воде, а не в воздухе, то различия будут еще более заметны в зависимости от состава и формы падающих тел и т. д. Короче говоря, в вопросе «падения тел» чувственный опыт приводит к тому, что философы называли множественностью; то есть каждое падение имеет отдельную судьбу. Что касается этих феноменов с точки зрения физика, то его ожидает первое потрясение, если пользоваться образами мифа о пещере, когда он выясняет, что перо, комок земли и кусочек свинца падают с одинаковой скоростью и она одинакова для любого тела, падающего в пустоте. Этот закон пытались проверить в опыте, называемом «трубой Ньютона»; Галилей, Гассенди, Декарт, Паскаль проводили его в приближенных условиях (производя падение объектов, одинаковых по форме и размерам, но и из разного материала), но во времена Леонардо да Винчи, около 1500 г., еще считали, что тела, одно из которых в два раза тяжелее другого, падает в два раза быстрее.

Таким образом, научный подход выявляет единство во

множественности: в пустоте *все* тела падают с одинаковой скоростью и по одинаковому вертикальному направлению, указанному ниткой с кусочком свинца. Знаменитый закон падения тел, установленный Галилеем 1604 и Бекманом и Декартом (1619), гласит: в пустоте скорость падения тел есть скорость равномерно увеличивающаяся, описанная в уравнении:

$$E=1/2gt^2.$$

где E обозначает пространство, пройденное в течение времени, gt: ускорение движения в данный момент, который един ли всех тел, какими бы они ни были, когда они падают на Землю. Всякое падение есть не что иное, как чувственная реализация закона Галилея, который представляет собой форму познания.

Бытие и познание

Теория Идей - это дуалистическая теория: мир, который мы познаем через ощущение, является копией мира Идей, который мы познаем через разум. Эти два мира находятся не на одной и той же ступени бытия, не на одном онтологическом уровне: ощущаемые вещи существуют благодаря тому, что они содержат в себе нечто от сущности Идей, копиями которых они являются. Платон поясняет это, говоря, что они принимают участие в бытии Идей. Так, падение кусочка мела, который я только что выронила из рук, участвует в Идее (в законе) падения тел; обо всех же *частных определениях невозможно сказать ничего определенного* (мел белый, но может быть перекрашен; кусочек большой, но может расколоться и т. п.), только Сущность едина, неизменна и постоянна. В «Меноне» Сократ, продолжая сравнение с роем, спрашивает, какова же сущность пчелы и «что она такое, если все они отличаются одна от другой красотой, величиной или еще чем-нибудь подобным», и приводит Менона к ответу: «Они не отличимы ничем одна от другой в качестве пчел...»

В знаменитых диалогах зрелого периода («Пир», «Федон») Платон, раскрывая природу Идей, вводит понятия-определения, которые существуют в философском языке вплоть до современной эпохи: **Идеи**,

говорит он, есть *абсолютные реальности* (в противопоставление относительной реальности чувственного мира), они *существуют в себе и посредством себя*. Некая отдельная вещь красива, потому что она участвует в Красоте сама по себе и через нее, которая не может быть постигнута иначе, чем через осмысление; действие «хорошо», поскольку оно принимает участие в Идее добра; и так далее.

Миф о пещере проясняет (и усложняет) теорию Идей. Идеи представляют собой модели, копиями которых являются ощущаемые вещи, однако между Идеями и Вещами Платон помещает всю иерархию реальностей, которые обозначает символически через: огонь, который горит позади пещеры, Солнце; кукловодов, которые скрыты от узников стеной; кукол-марионеток, которыми они манипулируют и которые освещены Солнцем; теней марионеток на стене пещеры.

Солнечный огонь, символ Добра, соответствует самому высокому уровню Бытия, Абсолютной Реальности, единой и вечной, откуда все происходит; это в Добре узнаваемые вещи должны быть узнаны и существовать и быть поняты и осмыслены. Идеи находятся, говоря онтологически, между Добром и ощущаемыми вещами. Но не нужно путать их с марионетками, которые двигаются над стеной: это - искусственные объекты, *образы*, тени которых проецируются во мрак пещеры. Идеи скрыты: если хотите, можно отождествить кукловода с марионеткой. Другими словами, марионетки выступают как бы промежуточными реальностями, безусловно возвышающимися над тенями: их можно уподобить математическим фигурам. Имея следующую онтологическую последовательность, начиная от чувственной интуиции и доходя до Добра, возьмем в качестве примера идею Окружности:

1) отдельные круги, грубые и несущие на себе чувственные признаки (цвет, материал и т. д.) вне связи с фактом их «круглости» (тени в пещере);

2) математическое понятие круга, окружности, понятие чисто

абстрактное, которое проходит через все частные опыты и дает представление о круге как таковом, не красном, не синем, не деревянном (= часть марионетки, появляющейся над стеной);

3) Идея Окружности, Окружность, Бытие само по себе и через себя (это то, что не видно из-за стены);

4) Добро, Благо, Высшее Существо, Сущность, Источник всего.

Этой онтологической иерархии соответствует *иерархия знания*. Простое восприятие, имеющее в качестве объекта тени, не что иное, как незнание, невежество; оно не содержит ничего, кроме случайных и бессвязных представлений, в меру нашего ума. Мы несколько поднимаемся над этим уровнем, ищем в смутном понимании воплощения образов, которые соответствуют множеству иллюзий, то есть содержат некую общность. Говоря языком современной эпистемологии, мы создаем *модель* чувственной реальности. При этом мы считаем эти модели истинной реальностью, скрытой за чувственной видимостью. Этот тип познания Платон назвал «докса» («doxa», «мнение»), это неточное знание, которое может быть как истинным, так и ложным. Следом идет познание дискурсивное, рассудочное, действующее логически через принципы соответствия, практикующееся в математике. Этот тип познания - «дианойя» («dianoia»), активный и плодотворный разум. Наконец, высшая ступень знания достигается созерцанием мира Идей через интеллектуальный акт, который Платон назвал «ноэсис» («noesis»), который не исключает «дианойа», но в конце которого проявляется интуиция познаваемой действительности (термин «интуиция» в философии приобрел значение «непосредственное узнавание», без посредничества; дискурсивное мышление, которое использует разум как посредник между темой и объектом знания, противопоставляется интуитивному мышлению). Лишь упражнение в дискурсивном мышлении и размышлении ведет к истинному знанию - эпистеме («episteme»).

Анамнесис, реминисценция (знание-припоминание) и любовь

Если мы прикованы в пещере, как мы можем повернуться и начать постигать наличие Идей? Безусловно, можно допустить, что придет Учитель, который, наподобие Сократа, захочет сбросить с нас цепи невежества. Но как он появится? Какая сила сможет побудить его освободить нас от невежества наших уз?

Этот вопрос поставлен в «Меноне», диалоге, который начинается с определения добродетели и в процессе дискуссии наталкивается на проблему, похожую на софизм: как можно желать учиться? Вещи могут быть разделены на два класса: те, которые знаешь, и те, которые не знаешь; те, которые знаешь, не ищешь, поскольку ты их знаешь; и те, которые неизвестны, тоже не ищешь, так как они неизвестны, и даже если случайно они «упадут сверху», нельзя узнать то, что неизвестно. Заключение софизма: акт обучения и узнавания непознаваем. Для того чтобы разрешить эту софистическую проблему, Платон, с одной стороны, привлекает сократический метод и, с другой стороны, свою доктрину, известную под названием «Теории анамнесиса, или реминисценции» (поздн. лат.). Удивление не объясняет, что же побуждает к поиску Идеи, а это именно то, на чем строится теория реминисценции. Если человеческий разум, заинтригованный апорией, отказывается от чувственного познания для того, чтобы повернуться к познаваемой реальности, это значит, что он уже знал эти реальности в предыдущей жизни: познание есть не что иное, как воспоминание, реминисценция из мира Идей. Эпистемологический подход к теории переселения душ, который выступает условием возможности знания, так решается в «Меноне»:

«Жрецы и жрицы, а также божественные поэты утверждают, что душа человека бессмертна и, хотя она то перестает жить (на Земле) - это и называют смертью, - то возрождается, но никогда не гибнет. Поэтому и следует прожить жизнь как можно более благочестиво... А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и

здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала, поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно».

И чтобы доказать ценность этой теории, Платон показывает, как юный раб, не знающий ничего, под воздействием апоретических вопросов Сократа, открыл геометрическое решение проблемы удвоения квадрата с помощью простого размышления, а иначе говоря, вспомнил знания, которые хранились в его душе, еще с прошлых жизней.

Во время своего путешествия Платон контактировал с пифагорейцами в Большой Греции, воспринял их учение о метемпсихозе и осознал важность математических знаний. «Менон», написанный в начале периода зрелости Платона, после его первого путешествия, содержит эти два нововведения, а именно теорию бессмертия души и приоритет математики.

В нашу научную и материалистическую эпоху теория анамнесиса (реминисценции) больше напоминает сказку, чем методическое учение. Однако можно попытаться понять ее, забыв о мифе. Возможно, она обозначает тот факт, что человеческий разум содержит в самом себе все условия для познания, предпредшествование всякому опыту на уровне почти генетическом. Ее можно сопоставить с теорией врожденных идей у Декарта, с утверждением Спинозы, что «душа есть идея тела», с *intellectus irse* Лейбница, с теорией категорий Канта и т. д. Реминисценция является эпистемологической версией сократовского «Познай самого себя».

Платоническая любовь

Но есть другой путь к Идеям и к Высшему Благу, нежели удивление и реминисценция. Это путь любви, рассматриваемый в «Пире» (с латинского «Симпозиум»). Это знаменитое произведение, без сомнения, самое «литературное» из платоновских текстов, выводит на сцену множество персонажей (Федр, Павсаний, врач Эриксимах, писатель Аристофан, Агафон, Алкивиад и, конечно, Сократ), которые излагают,

один за другим, свои взгляды на бога Эроса. Речь Федра, довольно незначительная, о ни с чем не сравнимой жизненной силе Эроса, первого среди богов, дарующего человеку блага. Павсаний говорит о том, что бог Эрот не один, а их несколько. Он противопоставляет вульгарного Эроса, бога примитивной любви, не заботящейся о красоте, благородстве и возвышенности, объектом которой может быть как женщина, так и юноша, прекрасному чистому небесному Эроту, богу гомосексуальной любви, обращенной к «юношам мыслящим, понимающим, разумным», ибо мужчина прекраснее и умнее женщины. Ведомый этим небесным Эротом, влюбленный любит не только тело возлюбленного, но такая любовь пребывает в сферах души и ума. Такая любовь бескорыстна, стремится к мудрости и совершенству. Эта небесная любовь есть источник нравственности и соперничества.

Речь Эриксимаха более философична. Этот врач, известный в свое время, начинает с объяснения, что существует в теле человеческом две основы - болезненная и здоровая; хорошо следовать здоровой, когда любящий уступает любовнику, и медицина - это наука о красивой любви (здоровой основе) и плохой любви (болезни). Следуют сравнения между любовью и занятиями, которые используют идею гармонии (музыка, астрономия) то есть искусством божественным, которое имеет целью сохранить любовь, ибо безбожие рождает раздоры.

Речь Аристофана самая поэтичная. Он рассказывает древний миф, согласно которому первобытное человечество состояло из двойных однополых существ (мужчина-мужчина или женщина-женщина) или из двуполых (мужчина-женщина). Эти существа были сильными, гордыми и надменными и злоумышляли против богов. Чтобы покончить с этим, Зевс рассекает их на две половины, разбрасывает по всему миру и заставляет их вечно искать свою половину, чтобы воссоединиться в прежней полноте и могуществе. Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половин восстановить первоначальную целостность. Зевс изменил их

анатомию, позволив им порождать новые существа при соединении с противоположным полом. Формы человеческой любви обусловлены тем, что каждое существо ищет именно свою изначальную половину, с которой хочет воссоединиться.

В своей речи Агафон рассказывает об отдельных существенных свойствах Эрота, о его красоте, вечной молодости, совершенстве, его добродетелях. Сократ берет слово и подвергает любовь философскому анализу в связи с теорией Идей и теорией души. Вот состав его речи:

1. Поскольку всякое стремление есть стремление к вещам, которыми не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе не есть красота или благо.

2. Срединная природа Эрота как сына небесного Пороса (Богатства) и земной Пеннии (Бедности). Сократ слышал из уст Диотимы, что Эрот по природе промежуточен - не хорош, не плох, не красив, не уродлив, это великий гений, представляющий собой нечто среднее между смертными и бессмертными, между бедными и богатыми (он был зачат Поросом, сыном Метиды (Мудрости), и Пеннией в день праздника Афродиты, когда Пенния пришла на пир богов просить милостыню), между знанием и невежеством.

Диотима вопрошала: если любовь - это всегда стремление к бессмертию и благу, то каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? И отвечала: они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно. Дело в том, что все люди беременны *как* телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном.

3. Как существует постепенное, последовательное (от ощущения до интуиции) познание Красоты, как уже было видно раньше, так существует и иерархия любовная, эротическая. Самой простой формой любви является физическая любовь «к одному красивому телу», которая порождает

первую ступень обобщения: то, что любовник любит в красивом теле, есть его красота, и она не принадлежит этому определенному телу; должно найти красоту везде, где она находится, и любить все красивые тела. Следующее звено - это любовь к «прекрасным душам» и к красоте, которую они содержат (то, что Платон называет «красотой нравов и обычаев»). Четвертый любовный уровень поднимает нас к любви к красоте знания, к Идеям и к той Любви, которая господствует над всеми остальными: к самому Добру, Благу, существование которого вечно, которое не знает ни рождения, ни разложения и гибели. Платоновский философ-любовник не является более привязанным рабски к физической красоте «юности, юноши единственного», но, стремясь к Красоте уже во всем ее многообразии, он должен «...вернуться к открытому морю Красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к Мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока, наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного Знания, которое касается прекрасного» («Лир», 210 d).

Таким образом, мы можем быть введены в мир Идей через другие вещи, помимо удивления и реминисценции; существует также независимая сила Любви, сила изначальная, сила интереса к Познанию, которая приводит к познанию Красоты мира Идей. Любовь - это познание в процессе созидания, и ее существование подтверждается самим процессом познания. Ибо что есть познание, как не движение, которое меня ведет, *тема* внутри меня самого, к *объекту* (для Платона - к Идее), или, пользуясь понятиями Платона, познание отношения между смертным и бессмертным. Эрот является персонификацией этого отношения.

Подводя итог сказанному о «Пире», отметим две особенности учения зрелого Платона: познание предстает как последовательное движение от уровня к уровню, к некоей Сущности, которая не есть «я, но которая, когда я ее достигаю, меня просвещает»; платоническая любовь - любовь ценностная (она названа «Красотой» в «Пире» и «Благом» в

«Государстве»). Некоторые христианские авторы, например Блаженный Августин, толкуют платоническую любовь как любовь к Богу; это толкование основано на учении о пребывании души в «поле Истины», падая с которого земная душа сохраняет смутные воспоминания о Боге, Истине, Красоте, Справедливости и стремится к ним в любовном порыве («Федр»).

Вторая форма учения Платона: теория разделения и видов сущего, бытия

В конце периода, который впоследствии историками философии будет назван периодом «зрелости», Платон ощущает необходимость прояснить свою философскую позицию. Он предпринял пересмотр своей философии в двух диалогах, написанных перед его вторым сицилийским путешествием: «Парменид» и «Теэтет». В первом Сократ (как выразитель мнения Платона) противостоит Пармениду и Зенону из Элеи; в этом диалоге подвергается критике теория Идей и элеатская теория. В «Теэтете» (имя математика, который преподавал в Академии и заложил основы теории иррациональных чисел) Сократ рассматривает вопрос «Что такое знание/наука?» и после рассмотрения всех предлагаемых определений, отклоняет их все, позволяя проблеме зависнуть в воздухе, как это было свойственно апоретическим диалогам раннего Платона. В этих двух критиках рождается новая платоновская философия, которая представлена в поздних диалогах Платона: «Софист», «Политик» и «Филеб». Именно ее излагает Аристотель в «Метафизике» и в трактате «О душе».

Перед тем как попытаться изложить, что довольно трудно из-за сложности этих диалогов, «вторую» платоновскую философию, **остановимся вкратце на ее главных пунктах.** В «Теэтете» и «Пармениде» показаны все затруднения, связанные с теорией Идей, а именно - какова их природа, каковы взаимоотношения и взаимосвязи,

каков смысл ощущаемого мира и т. п. Наконец, это аргументы элеатизма о невозможности осмыслить множество, не-существование, не-бытие, которые составляют основу этой критики и в свою очередь должны быть подвергнуты испытанию диалектическим осмыслением. Словом, этим углубленным исследованием Платон отказывается от удобного дуализма своей первой философии; более не существует четко различаемых уровня Блага и Идей и другого уровня - частной реальности. В «Филебе» ставится чрезвычайно важный вопрос о синтезе ума и удовольствия, где дается представление об уме как некотором «пределе», об удовольствии как «беспредельном» и, наконец, о синтезе того и другого как некоем «числе», или, говоря современным языком, некой цельной структуре. Благо в «Филебе» выше всякого ума и удовольствия и относится скорее к причине «смешения» того и другого. Таким образом, реальность является системой отношений, которые описываются в «Филебе» под названием *видов Сущего, Бытия*, тогда как Знание состоит в открытии этих отношений в чувственном мире.

Восходящая диалектика первой платоновской философии, которая идет от множественности конкретного к единству Идей, заменена на метод планомерного описания действительности, который Платон назвал разделением, дихотомией; из этого метода тридцать лет спустя рождается аристотелевская классификация родов и видов и теория силлогизмов. «Политик» и «Софист» дают примеры этого метода применительно к определению «политики».

Новизна этого этапа мышления Платона в следующем:

- 1) отказ от теории Идей (сохраненной в аспекте идей-чисел, позволяющих оперировать конкретными понятиями, переводя их в общие);
- 2) философский подход, названный монизмом (*monos* - единственный), тогда как в двух уровнях действительности (чувственном и познаваемом) первой философии заложены принципиально различные способы ее постижения;

3) открытие нового метода познания, разделения;

4) различие между наукой, знанием (описанием чувственной вселенной и отношений, которые ею управляют) и философией (описание Сущего, Бытия начиная с изначального отношения).

Что такое знание ?

Начнем с *«Теэтета»*; рассказ о беседе, состоявшейся между Сократом и Теэтетом, идет от лица Евклида из Мегары, что для Платона иногда является способом соответственно разместить собеседников, здесь, в сократической школе в Мегаре, - чтобы передать внутреннюю атмосферу этой школы, собравшей всех учеников Сократа после его смерти в 339 г. до н. э. Что такое знание? Первый ответ Теэтета на этот вопрос звучит так: «По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание - это не что иное, как ощущение. Эта концепция принадлежит Протагору, который учил, что «человек есть мера всех вещей, то есть какой мне кажется вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, таковой она и является для тебя». Речь идет здесь об относительном и субъективном знании. Иначе говоря, восприятие предлагает нам реальность бесконечного изменения (гераклитово движение), и сравнение чувственных реальностей между собой ведет к бессмысленным апориям: так, скажем, число 6 содержит одновременно и свойство «больше чем», и «меньше чем» (оно меньше, чем 12, и больше, чем 4). Этот способ рассуждения удивляет Теэтета, и автор этим пользуется для того, чтобы напомнить пассаж об удивлении как источнике знания (вспомним легенду о богине-вестнице Ириде («Радуга»), дочери Тавманта («Удивляющегося»)), которая есть символ философии, ибо вопрошает о Сущем). Те, кто учит абсолютному релятивизму познания, проповедуют учение, которое неизбежно приводит к трудностям этого рода. Платон вкладывает в уста Сократа длинное рассуждение, посвященное критике сенсуализма, основывая на нем свою главную тему: если все относительно, все меняется, если каждый человек есть мера всех вещей, то нет ничего по-

стоянного и в языке (ибо сказать, что вещь смертна - значит установить это, значит изменить ее природу).

Если знание не есть чувственное восприятие, можно сказать, что знание - это правильное *мнение (докса)*, некое суждение, разумеется, при условии, если оно верно. Однако как отличить правильное суждение от ложного? Когда я утверждаю, что «два плюс два равно пять», или утверждаю, что «два плюс два равно четыре», и то и другое является суждением, но как отличить, что из них ложно, а что истинно? **Проблема, к которой подступает здесь Платон, - это проблема критерия истины,** которая впоследствии будет приводить в замешательство многих философов и которая не решена до сих пор. Она похожа на софистический трюк относительно «желания знать»: невежда не желает знания, поскольку полагает себя знающим, а ученый не желает знания, поскольку он и так уже «знает».

Правильное мнение вообще неопределимо без чистого знания, ибо оно не заключается ни в правильном мышлении, ни в самом факте правильного мнения, ни в правильном мнении с объяснением. «Объяснение в виде слов как таковых» не является просто словами, потому что само «правильное мнение» выражается словами. Далее идут рассуждения о целостной структуре слова и его составляющих, не имеющих собственного значения, но имеющих значение целого слова, частью которого они являются. По аналогии со структурой слова (взаимоотношение части и целого) и вещью (колесница, состоящая из множества деталей) Сократ открывает возможность размышлять над структурой знания. Анализ раскладывает все на первичные элементы, однако, если эти элементы абсолютно первичны, далее их невозможно анализировать (нельзя к ним применить разум), следовательно, они непознаваемы для разума. Как же эти непознаваемые элементы могут привести к всему познаваемому? Более того, невозможно иметь знание относительно сложного, если оно состоит из элементов, которые его

составляют. Даже если возможно познать их в отдельности, то как познать их в целостности, в сложности? На подходе к идее, что знание есть совокупность отношений, которые устанавливаются в мышлении по отношению к реальности, кончается диалог. Каковы эти отношения, остается неизвестным. Тезтет не может предложить положительного заключения.

Теория Идей, изложенная в «Федоне», является гипотезой судьбы, основанной на доктрине бессмертия души. В начале диалога «Парменид», в котором об этом поставлен вопрос, это выступает еще и в качестве гипотезы, которая представляется для решения проблемы «одного» (единого) и «иного» (множества), или, говоря современным языком, Идеи и материи. Участниками диалога являются элеаты - Парменид и его ученик Зенон, - и тогда еще молодой Сократ. Зенон доказывает, что «многое» не может существовать, ибо если оно существует, то предполагает постоянные противоречия (некая вещь должна быть одновременно холодной и горячей, равной и неравной и т.д.). Зенон говорит, что положение «существует многое» при обстоятельном рассмотрении влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования «одного». На это Сократ отвечает с помощью теории Идей: ощущаемые, чувственные вещи принимают участие в Идеях, что объясняет их множественный характер. Например, одна вещь может быть *подобна* другой, затем *неподобна*, что означает, что она участвует в Идее Подобия, а затем в Идее Различия; но эти Идеи сами по себе остаются едиными: Подобие не участвует в Различии, и Различие не Участвует в Подобии. Другими словами, «Одно» (Единое) есть лишь сторона Идеи, и Множество - это сторона ощущаемых вещей.

Присутствующий при этой беседе старый Парменид слушает Сократа и улыбается, видя его молодое рвение к аргументами, но перечисляет трудности, порождаемые теорией Идей:

- 1) существуют ли Идеи сами по себе и отдельно ли существует

то, что им причастно, - Идея в каждой из чувственных вещей, таких, которые могли бы например, показаться смешными, - грязь, сор, волос?

2) как понимать приобщение (приобщающиеся к Подобию становятся подобными, скажем, к Великости - великими и т. д.)? Приобщается ли к целой Идее или к ее части каждая приобщающаяся к Идее вещь, или возможен какой-то иной подход? Ведь тогда она теряет свое первоначальное единство и оказывается отделенной от самой себя;

3) можно ли видеть в Идее синтетическое единство, которое включает в себя все вещи, которые к ней причастны? Как понять, например, Подобие и подобные вещи: ведь для того, чтобы собрать их в Идее Подобия, придется допустить третье единство, которое содержало бы подобные вещи плюс само Подобие, и далее - четвертое единство для объединения третьего единства и предыдущих, и так до бесконечности. Идея не является более концептом, понятием (она пала с предыдущим аргументом) и не является парадигмой (= моделью);

4) если Идеи существуют, они непознаваемы и недостижимы; это *трансцендентальные реальности*, что означает пребывание вне всякого опыта или возможности познания. Они не могут быть объектами науки, поскольку реальность в самой себе не может быть познана иначе, чем через науку о себе, происходящую из самого ума.

Парменид делает вывод, что теория Идей и теория приобщения - это несостоятельные гипотезы, которые все же нуждаются в проработке. Парменид поощряет искания Сократа, которому он дает импульс для тренировки в критике этой гипотезы, проверяя все ее следствия, затем противоположной гипотезы, а далее предлагает применить это диалектическое упражнение к своей собственной теории, то есть изучить следствия гипотезы «Одно (Единое) существует» и гипотезы «Одно (Единое) не существует». После критики теории Идей критике подвергается элеатский тезис о невозможности множественности. Толкование диалога «Парменид» очень сложно, поскольку в этом диалоге

множество отступлений от основной темы. Однако тщательный анализ показывает главную цель Платона - ни больше ни меньше как к отрицанию элеатизма. Платон вкладывает в уста основателя Элейской школы такие слова:

«Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся («Парменид», 166 с).

Такой вывод чреват полным скептицизмом: невозможно утверждать ничего связного ни о какой реальности, всякое утверждение влечет за собой множество противоречий. «Парменид», как и «Теэтет», оставляет вопрос открытым. Но в следующем диалоге «Софист» Платон предлагает решение проблемы Сущего, Бытия и познания, требующее отказа от элеатской теории Единого.

Посмотрим теперь, как Платон в «Пармениде», разделявает элеатов под орех. Он применяет тот же метод, что и при проверке теории Идей: каковы следствия из двух противоположных гипотез - «Единое существует» и «Единое не существует»? Находить эти следствия - значит находить свойства, признаки, которые можно принимать или отвергать по поводу той и другой гипотезы Единого. Речь идет не о перечне *всех возможных признаков*: он совершенно бесполезен при изучении ценности частных положений типа «Единое есть белое», «Единое есть сыпучее», «Единое есть холодное» и т. п. Речь идет о самых общих положениях типа «Единое подвержено порче» (в «порчу», возможно, включено «белое», «сыпучее» и т. п.).

Впервые в истории философии мыслитель пытается свести все представления, связывающие общие признаки, к малому их количеству (начиная с Аристотеля обозначающие слова будут называться категориями). Категории, которые Платон рассматривает в «Пармениде», представлены в логическом, а не в произвольном порядке. Таким образом

Платон является первым в ряду философов, решавших эту проблему. За ним последуют Аристотель (*«Категории»*, первая часть *«Органона»*), Спиноза (субстанция, причина самой себя, атрибут, модус, Бог), Кант (учение о категориях разума), Гегель (диалектическая триада). Перечень общих понятий Сущего в *«Пармениде»* можно представить как общее оглавление онтологического трактата, современного той эпохе: Единое / Множество; Подобие / Различие; Движение / Покой; Порождение / Разрушение; Бытие / не-Бытие. Из каждой категории проистекает другая, менее общая. Например, понятие «Единый, Одно» предполагает не иметь ни части, ни целого; если оно не имеет ни части ни целого, то можно доказать, что оно не имеет ни начала, ни конца; следовательно, не имеет геометрической формы. И так далее. Как видим, такое «диалектическое упражнение» действительно является «тяжким бременем», по признанию Парменида. Чтобы придать правдоподобие этой вымышленной беседе, Платон делает главным персонажем Парменида, а не Сократа (которому должно было бы быть приблизительно двадцать лет, когда умер Парменид. Кроме того: диалог *«Парменид»* является, по сути, настоящим монологом, поскольку отвечает на вопросы Парменида самый младший из этой группы, «который будет менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает». Имя его (Аристотель) только подчеркивает вымышленный характер сцены: великий Аристотель родился через пятнадцать лет после смерти Сократа. Экзамен по диалектике в *«Пармениде»* является радикальным пересмотром всей предшествующей философии. Он беспощадно разит элеатизм, как и теорию Идей, как и досократические учения (гераклитово движение, плюрализм Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита, космологию пифагорейцев). Он говорит о философской отваге Платона, который не колеблется в возрасте почти шестидесяти лет начать все с чистого листа. Платон в *«Пармениде»* готовится не только к методологической революции последних диалогов, но и к великолепному синтезу *«Тимея»*.

Теори видов Бытия

«*Софист*» - это диалог, в котором Платон предлагает новую теорию Бытия, одновременно порывающую и с теорией Идей, и с элеатизмом. Началом диалога стала дефиниция понятия «софист», что «является не очень-то легким делом». Платон говорит, что «*Софист*» «ведет охоту» на богатых молодых людей, чтобы использовать их желание знания в корыстных целях, он торгует своим умением рассуждать о душе и истине, извлекает выгоду из ученых споров. Однако софист не просто тот, кто обманывает, софист - это тот, кто говорит, что лжи вообще не существует, а существует только истина. Это нужно ему для того, чтобы доказывать истинность любой лжи. Также понимание истины и лжи требует четкой дефиниции. Платон утверждает, что истина отражает какую-то реальную действительность, тогда как ложь указывает на то, что нет, то есть на несуществующее, или небытие. Общее противопоставление бытия и небытия, истины и лжи может служить критерием для частных высказываний о чем-то частично ложном, частично истинном. Диалектика бытия и небытия представлена в «*Пармениде*», и на нее же мы на-талкиваемся в «*Софисте*». Для того чтобы избавиться от неразличения бытия и небытия, как и истины и лжи, необходимо выступить против учения Парменида о Едином Бытии, допустив существование Небытия. Это сходно с тем, что совершают материалисты, утверждающие ценность чувственного познания и идентифицирующие Бытие с физическим существованием; но это сходно и с пониманием «идеалистов» (платоников), отождествляющих Бытие с миром Идей, вечных и неизменных. Но, как известно, «*Менон*», «*Федон*» и «*Государство*» заставили умолкнуть материалистов; «*Парменид*» разгромил теорию Идей и учение элеатов. Для того чтобы продолжать движение по пути познания, Платону понадобилась новая теория Бытия: вот она-то и стала темой «*Софиста*».

Речь идет о том, чтобы рассмотреть три тезиса:

1) связи между Идеями, то есть между Бытием и Небытием не существует;

2) такая связь существует, но без правил, необязательная, т. е. всякая Идея может связываться с любой другой;

3) существует обязательная связь, причем некоторые сущности могут быть связаны с одними, а с другими нет, подобно тому как некоторые ноты гармонируют с одними, а не с другими, но не со всеми без разбора.

Два первых тезиса ведут к заключениям, известным уже по «Пармениду»; третье предстает единственно удовлетворительным. Бытие определяется здесь не через противопоставление Небытию, а как система отношений («связей») между сущностями (Идеями, но уже не имеющими смысла, присущего старой платоновской философии); каждая реальность является *смешением* сущностей, которые, в последующем анализе сводятся к пяти фундаментальным, основополагающим видам (категориям): само Бытие, Движение, Покой, Сам (Тождество) и Иное (Различие). То, чего достигает мысль, это всегда смешение, а не отдельные элементы, подобно тому, как ухо слышит гармонию, а не отдельные ноты. Диалектика меняет свою функцию: если в первой платоновской философии это было движение по восходящей - от чувственных множеств к Идеям, единым и неизменным, то во второй философии это наука открывать правила, Законы смешения сущностей, подобно тому как музыка - это искусство объединять звуки. Примером может служить понятие Движения. Движение участвует в Бытии (Движение существует), но оно не связано с Покоем, будучи Иным относительно Покоя, следовательно, оно участвует в Ином, что сопоставляет его с Небытием; наконец, поскольку оно таково, каково есть, оно участвует в Таковом.

В «Филебе» - последнем онтологическом диалоге Платона - тема категории повторяется, но несколько отличаясь от темы «Софиста». Платон доводит понятия Единого и многого до четырех видов (категорий),

описывающих функции Бытия. Это: Беспредельное (=Неограниченность), Предел (=Ограниченность), Смешение (Беспредельное и Предел) и Причина смешения Беспредельного и Предела. В Беспредельном (апейрон) присутствует бесконечный «поток степеней», каждая из которых обладает определенностью становления - более или менее сильный, более или менее низкий, более или менее горячий и т. п. Пределу же принадлежит точное количество - «число». Приложение Предела к Беспредельному порождает смешение (смесь). Платон поясняет отношение этих категорий на примере музыкальных интервалов, которые состояются не из бесконечного количества тонов, но каждый раз из высокого и низкого тонов, предполагая, что между ними есть еще какой-то средний тон. Смешение видов порождает третий вид, тогда как причина смешения порождает четвертый вид Бытия.

Космология Платона. Идеальное государство

Платон рассматривает проблему космологии в двух диалогах - в конце последней книги *«Государства»* и в *«Тимее»*, который полностью посвящен этой проблеме. В *«Государстве»* Платон рассматривает проблему в рамках мифа об Эре. Эр - отважный воин, погибший на поле брани и воскресший через 12 дней после смерти под воздействием жара погребального костра, на который положили его тело. Воскреснув, он рассказывает о том, что видел по «ту сторону бытия»: души мертвых предстают перед судьями, по приговору которых они отправляются вверх, на небо, или вниз, под землю. Злодеи должны подвергнуться за совершенные ими в течение земной жизни несправедливости наказаниям в десятикратном размере. По завершении тысячелетнего искупления они начинают свое новое земное существование, и при переходе из подземных обиталищ Гадеса на поверхность Земли они видят, как устроен Космос (для Платона это прежде всего вращающееся небо). В этом месте миф об Эре становится довольно туманным и трудным для интерпретации. При

скрупулезном изучении текста возникает примерно такая картина.

Упомянутые души приходят в такое место, откуда виден луч света, протянувшийся сверху через все Небо и Землю, словно столп, подобный радуге, но еще более яркий и чистый. Внутри этого столпа света свешиваются концы связей, ибо этот столп света - узел неба: он скрепляет небесный свод наподобие бруса на корабле. На концах этих связей висит веретено Ананке, придающее всему вращательное движение. Ось веретена - не что иное, как мировая ось, проходящая через центр Земли, которая мыслится неподвижной. Вал («пятка») веретена устроен наподобие усеченного конуса, включающего в себя семь сфер образующих вместе с первой восемь небесных сфер, причем самая большая, внешняя, заключающая в себе остальные, - это сфера неподвижных звезд. Сферы отличаются величиной и цветом. Вот их порядок, начиная с восьмой:

8) Сфера Луны - бесцветна, ибо сияет отраженным светом Солнца;

7) Солнца - самая яркая из всех сфер;

6) Венеры - ярко-белая;

5) Меркурия - золотисто-желтоватая;

4) Марса - красная;

3) Юпитера - раскалена до яркой белизны;

2) Сатурна - золотисто-желтоватая;

1) сфера неподвижных звезд - самая пестрая, так как передается всеми оттенками составляющих ее светил («слюдообразная»).

Все веретено в целом, вращаясь, совершает один и тот же оборот, но при вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. У них различная скорость (неизвестно, на основании чего Платон ее устанавливает). Быстрее всех движется восьмой круг, на втором месте - седьмой, шестой и пятый, на третьем месте - четвертый круг, на пятом - второй.

Каждая сфера обладает звуком определенной высоты, составляя

таким образом музыкальную октаву (пифагорейская идея). Та, что вращается быстрее всех, - сфера (небо) неподвижных звезд, - соответствует самой высокой ноте, а сферы (неба) Луны, Марса, Юпитера и Сатурна соответствуют самым низким нотам. Другие планеты соответствуют промежуточным нотам. Восемь нот, составляющих октаву, озвучиваются восемью Сиренами, восседающими на соответствующем круге веретена Ананаке.

Это космическое движение, в котором угадывается как реальное движение планет, известное современным астрономам, так и произвольная геометризация их движения, сопровождающаяся песнопениями Сирен, - все это происходит под управлением богини Необходимости (Ананке), на коленях которой лежит веретено. Ей помогают три существа, олицетворяющие судьбу (дочери Ананке - греческие Мойры, они же - римские Парки). Лахесис воспекает прошлое, Клото - настоящее, Атропос – будущее.

«Тимей» - это диалог, написанный Платоном в поздний период его творчества. Детально разработав онтологическую философию, в «Тимее» Платон конструирует весь материальный космос в его соотношении с умом. Идеи, лежащие в глубине Космоса, рассматриваются как принципы мироздания в целом. Такой подход получит распространение в Средние века и в эпоху Ренессанса. Этот диалог является наиболее полным из всех научных трудов Платона. Он следует за трилогией «Тезет» - «Софист» - «Политик» и предшествует незавершенному «Критию», «Филебу» (в котором вновь разрабатывается классификация видов живых существ с точки зрения гармонии) и «Законам», работу над которыми прервала смерть философа.

«Тимей» открывается изложением тезисов об идеальном городе из диалога «Государство». Платон устами Тимея утверждает, что подобное государственное устройство существовало в Афинах девять тысяч лет назад, но постепенно пришло в упадок. Отсюда и план исследования -

сначала Тимей расскажет о сотворении мира и живых существ, которые его населяют, Критий поведаст об идеальной и идиллической истории первых человеческих обществ, которые послужили моделью для античных Афин, а Гермократ дополнит картину, изображенную Критием. В этом диалоге Платону удалось выполнить лишь начало этой программы, то есть что касается космологии - предмета рассуждений Тимея. Тема Крития осталась незавершенной, ограничившись описанием мифологической Атлантиды. Речь Гермократа Платоном не была написана.

Само перечисление тем, затронутых в «*Тимее*», дает представление о широте и грандиозности замысла Платона, предлагая две концепции мира, а именно: согласно финалистской концепции, изложенной в первой части диалога, Бог, являющийся воплощением Блага, создал мир как воплощение совершенства, желая воплотить все, что могло быть в природе наиболее прекрасного и великолепного. Таким образом, этот мир, реально существующий, наделенный душой и разумом, возник в таком виде по Божьему провидению; согласно механистической концепции, изложенной во второй части диалога, мир организован по законам необходимости как некое логическое следствие первобытного хаоса.

Все, за незначительными исключениями, вещи были созданы Разумом - Демиургом, однако есть и то, что возникло в силу Необходимости. Платон придерживается смешанной позиции, которая состоит в том, что мир есть результат воздействия (финалистский принцип) Разума на Необходимость (механистический принцип).

Поэтому существует два вида причин, которые необходимо четко различать: одни обусловлены Необходимостью (механистические), другие - Божественные (финалистские). Однако прежде всего следует отыскивать во всем причины Божественные, «дабы стяжать для себя через это блаженную жизнь, насколько наша природа это допускает». Необходимыми причинами следует заниматься ради причин Божественных, ибо без первых эти другие, Божественные, которые и

являются предметом исследований, «не доступны ни пониманию, ни постижению, ни приближению».

Идеальное государство

Идеи трудны для понимания. Познание идей требует значительных умственных способностей, дисциплины и длительной подготовки. Только немногие в состоянии достичь адекватного знания идей. В результате, большинство людей не способны путем собственных усилий стать добродетельными и вести моральную и счастливую жизнь. ***Поэтому немногие избранные, которые обладают знанием идей и по определению являются добродетельными, должны вести остальных по верному пути.***

Люди не являются добродетельными и достаточно компетентными. Дело должно взять в свои руки «эксперты», которые и обеспечат единство и лояльность народа. Средством для достижения этой цели является всеобщая система образования, в которой каждый имеет одинаковые возможности и каждый может найти в полисе соответствующее его способностям место.

Большая часть диалога Государство посвящена тому, какой должна быть идеальная система образования. При этом следует подчеркнуть, что Платону важна именно система как целое, а не частные детали, связанные с изучаемыми предметами, возрастом учеников или их экзаменами. Ее основные моменты таковы. Образование находится в руках общества, а не частных лиц. Все дети, независимо от происхождения и пола, имеют одинаковые возможности обучаться. Между десятью и двадцати годами все получают одно и то же образование. Важнейшими предметами являются гимнастика, музыка и религия. Молодежь должна обладать крепким и гармонически развитым телом, чувством прекрасного. Она должна быть обучена послушанию, лояльности и готовности к самопожертвованию. В возрасте 20 лет происходит отбор лучших, которые продолжают обучение, уделяя особое внимание математике. В возрасте 30

лет снова происходит отбор, и прошедшие его изучают еще пять лет философию. После этого они в течение пятнадцати лет участвуют в практической жизни общества, приобретая навыки управления. Когда им исполняется 50 лет и за их плечами 40 лет всестороннего образования, подготовки и опыта, тогда эта тщательно отобранная элита берет в свои руки управление государством. Ее представители уже обладают знанием идеи добра, фактуальным знанием и практическим опытом, причем все это стало их личностным знанием. Теперь, согласно Платону, они являются абсолютно компетентными и добродетельными. Именно эти *компетентные лица* должны обладать *всей властью* и управлять остальными членами общества. Не прошедшие первый отбор становятся ремесленниками, земледельцами и купцами. Отсеянные после второго отбора становятся управляющими и воинами. Таким образом система образования порождает три социальных класса.

Первый состоит из правителей, обладающих компетенцией и всей полнотой власти. Второй класс образуют те, кто связан с управлением и военной обороной. К третьему классу принадлежат производители необходимых для общества продуктов.

Предпосылкой здесь являются *различия* людей. Система образования служит как раз для отбора разных типов людей и размещения их на соответствующие им места в обществе. Платон говорит метафорически, что некоторые люди сделаны *из золота, другие из серебра, а остальные из железа и меди*.

Платон не считает всех людей одинаково хорошими. Например, не каждый способен к политической деятельности. Однако он полагает, что всеобщая система образования и воспитания обеспечит каждому отвечающее их способностям место в обществе, где они смогут выполнять общественную функцию, для реализации которой подготовлены наилучшим образом. Одаренные мудростью будут править обществом. Обнаружившие мужество будут защищать общество. Проявившие

умеренность и заботливость будут производить необходимые обществу продукты. Когда каждый занят тем, для чего он подходит наилучшим образом, и когда все социальные функции реализуются наилучшим (по Платону) способом, то общество является *справедливым*.

Следует добавить, что это идеальное общество не мыслилось, исходя только из теоретических и моральных требований. Справедливое общество является обществом для *взаимного удовлетворения потребностей*. Мудрые думают, мужественные защищают и умеренные производят. При условии, что разные люди имеют разные способности (добродетели) и соответственно выполняют различные общественные функции, они дополняют друг друга. В этом положении содержатся зерна теории разделения труда и теории классов. Платон не рассматривает разделение труда и классы как присущие обществу по природе или по высшему установлению. Он пытается, исходя из соображений общественной эффективности и различных способностей членов общества, *обосновать* разделение труда и классовое расслоение.

Итак, Платон обосновывает *разделение труда* соображениями *эффективности*. Было бы крайне неудобно, если бы каждый лично производил все необходимое для себя, как-то: пищу, обувь, одежду, жилье и т.п. Специализация обеспечивает лучшие результаты для всех.

Выводы

Философия Платона не ограничивается онтологическими и эпистемологическими исследованиями. Пожалуй, можно утверждать, что эти исследования стали теоретической базой для других, более важных с точки зрения Платона, исследований. Они касаются характерных черт поведения, которые присущи человеку как личности и как гражданину полиса, моделью которого могли бы стать Афины. Другими словами, основной для Платона была та же проблема, что и для Сократа, а именно человек и его судьба, Добродетель и жизнь в обществе под защитой

Справедливости. Из 28 диалогов 17 имеют отношение к морали и политике, 3 - к науке о Прекрасном, и только 5 - к познанию и бытию (три остальных - это «Тимей», посвященный космологии, «Критий», посвященный Атлантиде, и «Апология Сократа»).

Три важные философские доктрины увенчивают платоновские исследования: теория души, рассматривающая человеческую судьбу, теория добродетели, определяющая мораль мудреца, политическая теория, излагающая основы устройства справедливого государства и гражданина.

Тема 3. Философия Аристотеля

3.1. Ранние сочинения

3.2. Онтология и теология. Основной закон бытия. Бытие и небытие

3.3. Сущее и сущность. Критерии сущности. Категории

3.4. Гносеология и эпистемология

3.5. Логика. История философии. Космология. Этика, политика.

Эстетика

Ключевые понятия:

Возможность (и действительность) - категории, характеризующие две основные ступени в становлении и развитии предмета от его потенциального бытия к реальному существованию.

Качество - целостная характеристика функционального единства существенных свойств объекта, его внутренней и внешней определенности, относительной устойчивости.

Количество - внешнее, формальное взаимоотношение предметов, их частей, свойств, связей.

Противоречие - определенный тип взаимодействия различных и противоположных сторон, свойств, тенденций в составе той или иной системы или между системами, процесс столкновения противоположных стремлений и сил.

Противоположность - предельный случай нетождественности,

неодинаковости объекта с самим собой и с другими.

Субстрат - (от лат. substratum – основа, букв.- подстилка), общая материальная основа явлений; совокупность относительно простых, качественно элементарных материальных образований, взаимодействие которых обуславливает свойства рассматриваемой системы или процесса.

Сущее - категория употребляемая в различных философских системах либо как синоним бытия, либо как обозначение совокупности его многообразных частных проявлений - сущностей.

Ранние сочинения

Великий древнегреческий философ, ученый-энциклопедист, мыслитель и систематизатор всего античного знания Аристотель изучал почти все проблемы развития природы и общества, создал понятийный аппарат, который до сих пор пронизывает философский лексикон и стиль научного мышления, ввел терминологию, не утратившую своего значения и поныне. Кроме того, его взгляды послужили источником для возникновения впоследствии философских течений и школ (аристотелизм). В Средние века (часто в сочетании с неоплатонизмом) аристотелизм получил распространение в греческой патристике и византийской философии, а также в еврейской, арабской (материалистический пантеизм) и европейской философии. В XIII в. он стал философской основой схоластики. Схоластический аристотелизм господствовал в западноевропейских университетах вплоть до XVII – XVIII вв., и только начиная с эпохи Возрождения был подвергнут резкой критике.

Существует Аристотелев вопрос - вопрос о хронологической последовательности трудов Аристотеля, и притом не только самих этих сочинений, но и входящих в их состав частей - «книг». (В Древней Греции «книгой» называлась часть произведения, которая трактовала какой-либо более или менее законченный вопрос и помещалась на отдельном

папирусном свитке.) Однако этот вопрос еще менее разрешим, чем аналогичный Платонов вопрос. Единственное с чем согласны, по-видимому, все, - то, что диалоги Аристотеля предшествуют его трактатам и написаны в период пребывания в Академии Платона. Сохранившиеся произведения зрелого Аристотеля - трактаты - можно разбить на 8 групп, чем очерчивается область его интересов и творчества: 1) общеполитические, 2) физические, 3) логические, 4) биологические, 5) психологические, 6) этические, 7) политико-экономические и 8) искусствоведческие труды.

Главное собственно философское произведение Аристотеля - «Метафизика». Однако в те времена этого слова вообще не существовало. Возникло оно, по-видимому, в I в. до н. э., когда Андроник Родосский, систематизируя рукописи Аристотеля, поместил философские его произведения после трудов по физике и, не зная, как их назвать, обозначил словами: «То, что после физики» («после» - по-древнегречески «мета»). «Метафизика» сложилась стихийно из разных «книг» и частей «книг», отсюда ее неясность, противоречия и повторы, что делает трудной для понимания философскую доктрину Аристотеля. При этом V «книга» самостоятельна - это первый в истории философии словарь философских терминов. Ядро же «Метафизики» составляют VI, VII и VIII «книги».

Годы жизни великого древнегреческого философа Аристотеля Стагирита 384-322 до н. э. Родина Аристотеля - полис Стагира рядом с Македонией, от которой зависел этот город-государство. Отец Аристотеля был придворным врачом македонского царя Аминты III (392-370 до н. э.), а сам Аристотель - сверстником сына Аминты, будущего знаменитого царя Филиппа II (359-336 до н. э.), с которым он был знаком с детства. В 367 до н. э. семнадцатилетний Аристотель прибыл в Афины и стал слушателем Академии Платона, где пробыл вплоть до смерти ее основателя в 347 до н.э. В первое время, как это видно из ранних сочинений, Аристотель разделял взгляды Платона. Однако уже в школе Платона Аристотель

увидел уязвимые места платоновского идеализма, а будучи трезвым эмпириком, со временем разочаровался в платоновской системе и после смерти учителя покинул Академию – произнес при этом, по преданию, знаменитые слова: «*Amicus Plato, sed magis amica est veritas*» («Платон мне друг, но истина дороже»).

Покинув Афины, Аристотель первые шесть лет живет в малоазийской Греции. Спустя некоторое время (343 до н. э.) Аристотель был призван Филиппом II на роль воспитателя наследника престола Александра Македонского и выполнял ее в течение около 4 лет, переехав в Пеллу - столицу Македонии. Впоследствии великий полководец скажет: «Я чту Аристотеля наравне со своим отцом, так как если отцу я обязан жизнью, то Аристотелю тем, что дает ей цену». В это время произошло важное историческое событие: в битве при Херонее (338 до н. э.) македонское войско Филиппа II разгромило соединенное войско греческих полисов. Классической Греции как совокупности суверенных полисов пришел конец. Аристотель же возвращается в Афины.

В 335 до н. э., оказавшись снова в Афинах пятидесятилетним мужем, Аристотель открывает философскую школу - Ликей, названную так от храма Аполлона Ликейского, вблизи которого она находилась. Там, в роще, он целыми днями прогуливался со своими учениками, беседуя на философские темы; из-за таких прогулок его школу стали называть перипатетической, а членов школы - перипатетиками, от слова «перипатос» - крытая галерея для прогулок вокруг двора. Аристотель имел не одну сотню учеников и последователей, преподавал в Ликее в течение 12 лет. Скоропостижная смерть Александра Македонского в 323 до н. э. в Вавилоне вызвала в Афинах антимакедонское восстание, в результате чего Аристотеля стали преследовать за его промакедонскую ориентацию. Не дожидаясь суда, философ, передав управление Ликеем Теофрасту, покинул Афины, отправившись на виллу своей покойной матери в Халкиду на острове Эвбея, где вскоре и умер.

Из трудов раннего Аристотеля до нас дошли лишь фрагменты, а также переложения нескольких его произведений и диалогов, в которых он подражал Платону, еще оставаясь на позициях платоновского идеализма. Диалог «Эвдем» рисует нам автора как убежденного платоника, полностью разделяющего идеалистическое учение о потусторонних идеях как вечных и неизменных образцах и причинах преходящих вещей чувственного мира, об антагонизме бессмертной и возвышенной души и смертного, низменного тела, о познании как воспоминании душой некогда полученного ею в потустороннем мире знания, которое она утратила в результате телесного воплощения. В произведении «Протрептик» (обращение, увещание), написанном не в диалогической форме, Аристотель обращается к правителю Кипра Темисону, увещевая его стать покровителем философии. Аристотель выдвигает мысль о неупразднимости философии, ибо ей служат даже те, кто ее отрицает: говоря, что философия никчемна, они уже одним этим связывают себя философским суждением. Аристотель же готов согласиться с тем, что философия трудна, но он никак не согласен с ее мнимой никчемностью и бесполезностью, хотя философия и в самом деле не снисходит до частных, оставаясь, говорит Аристотель, на уровне всеобщего и неизменного бытия. Но даже и в таком случае философия полезна, так как она дает человеку образцы поведения в частной и общественной жизни.

Онтология и теология. Основной закон бытия. Бытие и небытие

Четко выделяя философию из всей сферы знания, Аристотель различает при этом «первую» и «вторую» философию. Физика для Аристотеля все еще философия, но уже «вторая». Но кроме физики как умозрительного рассуждения о природе (другой физики тогда не было), у Аристотеля есть еще «первая философия» (позднее названная метафизикой), предметом которой является не природа, а то, что существует в ней и сверх нее. Аристотель ограничивает природу

определенными рамками, природа у него не совпадает с сущим вообще. Сущее шире природы, которая есть для него лишь один из родов сущего.

В противоположность Платону Аристотель отрицал самостоятельное существование общих понятий - «идей», составляющих, по Платону, сущность чувственно воспринимаемых вещей. ***Невозможно, чтобы сущность вещи находилась в некоем особом мире, отдельно от самой вещи.*** А потому реальны только сами эти вещи; они познаваемы эмпирически и именно от них люди производят общие понятия. *Только реальный материальный мир существует, отдельных от него субстанций нет.* Признав это, философ тем самым решительно отверг всю систему платоновского идеализма, сближаясь с воззрениями материалистов. Предметом физики, «второй» философии, являются материя и подвижные, изменчивые, чувственные сущности. «Первая» же философия, по Аристотелю, изучает существующие в области сущего нематериальные причины и сверхчувственные, неподвижные, вечные сущности, названные позднее метафизическими; наука же о них получила название метафизики. Эти сверхчувственные, вечные и неподвижные сущности и нематериальные причины (в вопросах о том, существуют ли они, и выражается, по-видимому, основной вопрос философии у Аристотеля) он связывает с богом. Поэтому предметом философии Аристотеля оказывается бог, он называет свою философию теологией.

Таким образом, вся философия Аристотеля есть прежде всего попытка разобраться в сущем, открыть его структуру, найти в нем главное, определить его по отношению к несущему, или к небытию. В целом Аристотель - панлогист. Он, как и Парменид, к которому Аристотель ближе, чем к Гераклиту, - сторонник тождества бытия и мышления: формы мышления для него суть формы бытия, и наоборот.

Проблема противоположностей у Аристотеля

Разрабатывая проблему противоположностей, поставленную задолго до этого Гераклитом, учившим об их тождестве, Аристотель говорит о них

неоднозначно, употребляет разные термины в разных местах. Но, обобщая, можно заметить, что Аристотель исходит из принципа различия. Противоположное возможно лишь там, где есть различие. Но не всякое различие есть противоположное. Между различием и противоположным Аристотель вставляет противолежащее и определяет его как наиболее законченное различие. Противоположное же оказывается одним из видов противолежащего. Другой вид противолежащего - противоречие. Таким образом, противоположность и противоречие - виды, противолежащее - род.

Теперь Аристотель может перейти к главному - к указанию различия между противоположностью и противоречием. Мы говорим о двух взаимоисключающих сторонах как о противоположностях, если между ними возможно среднее, т. е. отсутствие одной стороны не означает неперменное присутствие другой. Если человек недурен, то это не означает, что он непременно хорош. Человек может быть и не хорош, и не дурен, а чем-то средним. Но, конечно, при этом мы должны рассматривать предмет с одной точки зрения. В данном случае мы рассматриваем человека с нравственной стороны. В противном случае сопоставляемые качества не будут противоположностями, как, например, красота и доброта. Это не противоположности, они друг друга не исключают, человек может быть и некрасивым, и добрым, тогда как он не может быть сразу и плохим, и хорошим. Поэтому сопоставляемые качества должны принадлежать к одному и тому же роду, о чем ясно говорится в «Категориях» - там противоположное определяется как то, что в пределах одного рода наиболее отстоит друг от друга.

В случае противоречия среднего нет. Например, число может быть или четным, или нечетным, при этом отсутствие одной стороны непременно влечет за собой присутствие другой. Число или четное, или нечетное, третьего здесь не дано, число не может быть ни четным, ни нечетным, тогда как человек может быть ни плохим, ни хорошим. Поэтому

между двумя противоречащими друг другу суждениями об одном и том же не может быть ничего среднего.

Итак, у Аристотеля **законы мышления есть** одновременно и **законы бытия**. Он, как и Парменид, отождествляет предмет и мысль о нем. Поэтому то, что Аристотель называет «началом для всех других аксиом» (Метафизика», IV,3), можно назвать также основным законом бытия (и мышления) у Аристотеля, в котором он находит также одно из первоначал и первопричин всего сущего, поскольку действие этого закона универсально. В «Метафизике» он дан в краткой и полной формулировках. Краткая касается несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было: «Вместе существовать и не существовать нельзя» (Метафизика», IV,4). Полная говорит о несовместимости существования и несуществования чего бы то ни было в чем бы то ни было: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (Метафизика», IV,3). Гераклит, первый диалектик в истории, отождествлял противоположности, потому что брал их в разных смыслах, в разных отношениях. У него морская вода - и питье, и отрава, у него обезьяна и прекрасна, и безобразна в разных отношениях: для человека морская вода отрава, но для морских рыб - питье, и обезьяна может быть самой прекрасной среди обезьян, но и самая прекрасная обезьяна безобразна по сравнению с самым безобразным человеком. Аристотель запрещает такие вольности. Один и тот же человек может быть и прекрасным, и безобразным одновременно, но лишь в **разных смыслах**. Для человека, который считает, что красота присуща лишь молодости, старый человек никогда не покажется прекрасным. Но другой человек может понимать красоту по-другому, и для него и некоторые старики могут быть прекрасны.

Формулируя свой основной закон бытия (и мышления) Аристотель опирался (как почти везде) на своего учителя Платона. Именно Платон обратил внимание на то, что противоположности могут присутствовать в

своем носителе лишь в разных смыслах, который таким образом участвует в двух противоположных идеях (например, вращающийся волчок и неподвижен, и неподвижен в разных смыслах), но сами противоположные идеи никогда не могут совпасть. Аристотель же конкретизировал учение Платона, вплотную подошедшего к закону запрещения противоречия, запрещения как в мысли о самом предмете, так и в самом предмете. Аристотель отрицает существование небытия как такового. Как того, что существует самостоятельно, независимо от бытия. Существование такого небытия запрещено основным законом бытия. Но в относительном смысле небытие все же существует. Поскольку Аристотель в самом бытии различает большее и меньшее бытие - «Есть нечто, в большей мере существующее» (Метафизика», VII,3), то, следовательно, в том, что в меньшей мере существует, есть небытие. Его нет лишь в том, что существует в наибольшей мере, в божестве. Таким образом, отрицание существования небытия уживается у Аристотеля с допущением существования его в относительном, ограниченном и конкретном смысле.

Возможность - вторая форма существования относительного небытия. Материя может обладать формой, но может быть и лишена ее, будучи таким образом первоматерией. Даже если материя и обладает какой-либо формой, то она лишена всех остальных. Лишенность - это и есть небытие. Наконец, относительное небытие в третьем смысле проявляется в ложных суждениях.

Сущее и сущность. Критерии сущности. Категории

В своей непосредственности сущее - совокупность единичных предметов, этих вот отдельных вещей, сущностей, воспринимаемых чувствами, в отношении которых возможно действие. Однако всякое единичное имеет свою суть, которая постигается умом, а не чувствами и является предметом науки. Такая суть вечна и в себе неизменна, неподвижна; совокупность этих сущностей образует высший,

сверхчувственный, метафизический уровень бытия, на котором бытия больше, чем на уровне чувственных, единичных вещей, на уровне природы. Эти два уровня не являются внешними, а напротив, второй уровень существует внутри первого. Поэтому уровень сущей - вовсе не потусторонний идеальный мир Платона, а уровень сущностей явлений и предметов самой природы.

Сущность - ключ к сущему. Аристотель подчеркивает, что «вопрос о том, что такое сущее, - этот вопрос сводится к вопросу, что представляет собой сущность» (Метафизика», VI,1). Обобщая высказывания философа о возможных воплощениях сущности, мы получаем следующие ее предполагаемые виды: 1) субстрат, 2) суть бытия, 3) то, что состоит из сути бытия и субстрата, 4) род, 5) общее, 6) всеобщее. Однако они должны пройти испытание критериями сущности, которые Аристотель, правда, не сформулировал, но которые можно у него найти: 1) мыслимость, или познаваемость в понятии, и 2) «способность к отдельному существованию» (Метафизика», VII, 3). Строго говоря, эти критерии несовместимы, потому что лишь единичное «обладает самостоятельным существованием безоговорочно» (Метафизика», VIII,1), но единичное не удовлетворяет первому критерию, оно не постигается умом, не выражается понятием, ему нельзя дать определения. Аристотель ищет компромисс между двумя критериями. Надо найти такую сущность, которая была бы способна к самостоятельному существованию и познаваема в понятиях.

Субстрат (подлежащее) определяется Аристотелем онтологически и логически (в соответствии с параллелизмом онтологии и логики у Аристотеля). Логически субстрат - это «то, о чем сказывается все остальное, тогда как он сам уже не сказывается о другом» (Метафизика», VII,3). Онтологически же он то, что «лежит в основе двояким образом, или как эта вот отдельная вещь... или как материя для осуществленности» (Метафизика», VII,13). В первом случае субстрат совпадает с третьей возможностью сущности, ибо то, что состоит из сути бытия и субстрата, и

есть единичная вещь. Во втором случае субстрат есть материя. А материи Аристотель отказывает, как правило, в праве быть сущностью: она неспособна к отдельному существованию, и непознаваема в том смысле, что у нее нет понятия. Так что у Аристотеля материя не проходит на роль сущности по обоим критериям. Что же касается единичной вещи, то она, как уже сказано, хотя и субстрат, однако не сущность, ибо не только невыразима в понятии (единичному нельзя дать определение), но и является составным целым. Ведь единичная вещь состоит, согласно Аристотелю, из таинственной пока еще для нас «сути бытия» и субстрата (на этот раз материи), а составное идет позже своих частей.

Род, общее и всеобщее подходят к роли сущности по первому критерию, но не подходят по второму: все они определимы, но не существуют сами по себе. Здесь Аристотель решительно расходится с Платоном и академиками, у которых идеи, выражавшие родовое, общее и всеобщее, как раз и были наделены отдельным существованием. Что касается родов, то он четко определяет, что «роды не существуют помимо видов» (Метафизика», III,3). Следовательно, роды самостоятельно не существуют, и они не могут быть сущностями. Поэтому для Аристотеля немыслимо говорить, как это делали академики, о самостоятельной родовой сущности, например об идее животного. Животное, как таковое, как родовое, не существует, оно существует только в качестве своих видов: слонов, волков, и т. п.

Род - это, после вида, минимально общее. И если род сам по себе не существует, то тем более не может самостоятельно существовать и то, что является более общим, чем род. А тем более не может самостоятельно существовать и всеобщее. Что это такое? Аристотель говорит: «Всеобщим называется то, что по своей природе присуще многим» (Метафизика», VII,13). Но если всеобщее присуще многим, у чего же оно будет сущностью? Или у всех вещей, которые тем или иным всеобщим объемлются, или ни у одной. Но у всех всеобщее сущностью быть не

может. А если всеобщее будет сущностью у одной, тогда и все остальное, к чему относится это всеобщее, будет этой вещью. Конечный вывод Аристотеля таков: «Ни всеобщее, ни род не есть сущность» (Метафизика», VIII,1).

Вершина же всеобщего - категории, наиболее общие роды высказываний (Метафизика», XII, 4), далее несводимые друг к другу и не могущие быть обобщаемыми. В «Категориях» дается полный перечень и анализ десяти категорий: 1) суть (вещи), или сущность, 2) количество, 3) качество, 4) отношение, 5) место, 6) время, 7) положение, 8) обладание, 9) действие, 10) страдание, или претерпевание (столь полный перечень категорий встречается еще только в «Топике»). Анализируя эти категории, Аристотель находит между ними принципиальное различие: он резко отделяет категорию сути вещи, или категорию сущности, от других категорий. Только *категория сущности* обозначает в общей форме то, что способно к отдельному, самостоятельному существованию. Все остальные категории обобщают то, что самостоятельно не существует, а существует лишь как то, что присуще тому, что обобщено в категории сущности, или сути вещи. Говоря о качестве, количестве, отношении и т. д., Аристотель подчеркивает, что «ни одно из этих свойств не существует от природы само по себе и не способно отделяться от сущности» («Метафизика», VII,1), что «все другие определения высказываются о сущности» (Метафизика», VII,3), так что все категории, кроме сущности, «нельзя даже, пожалуй, без оговорок считать реальностями» (Метафизика», XII,1). Эта позиция Аристотеля постоянна.

Итак, *сущность фактически есть первая категория* среди всех других, сколько бы их ни было, категорий. Подлинной сущностью является то, что подходит под категорию сущности. Но, выясняя, в какой мере это отвечает двум критериям сущности, следует учитывать различное понимание сущности в «Категориях» и в «Метафизике». В «Категориях» различаются первичная и вторичная сущности. В «Метафизике» говорится

лишь о первичной сущности. И роковой ошибкой является столь распространенное отождествление первичной сущности в «Категориях» и первичной сущности в «Метафизике». В «Категориях» первичной, или первой, сущностью является то ли единичная вещь, то ли понятие, обозначающее ту или иную единичную вещь или класс вещей (чувственных сущностей). Вторичная же, или вторая сущность - виды и роды. В «Метафизике», напротив, первая сущность - не единичная вещь, а о второй сущности там вообще не говорится.

Главное противоречие онтологии Аристотеля. «Суть бытия» вещи как первая сущность

Каково же главное противоречие онтологии Аристотеля? Как мы видели, в «Метафизике» подчеркнуто, что род не может быть сущностью. Однако возникает вопрос, не является ли ею вид, ибо род существует всегда в своих видах. Единичная вещь не может быть сущностью, так как она неопределима, хотя и автономна. Но автономен ли вид? Или он тоже существует лишь в индивидах?

Для Аристотеля несомненно, что все девять категорий, начиная со второй, обозначают то, что самостоятельно вне вещей не существует. Реально же существует только то, что обозначается категорией сущности. Далее, роды существуют лишь в видах. А раз так, то для Аристотеля нет проблемы, существует ли, например, прекрасное само по себе (у Платона оно существовало как идея прекрасного), или существует ли животное как таковое. Как животное, так и прекрасное сами по себе, по Аристотелю, не существуют. Проблема же у Аристотеля начинается тогда, когда ему приходится выбирать между единичной вещью и ее ближайшим видом, между данным столом и столом вообще (или письменным, обеденным, кухонным столом, если их принять за ближайшие виды), между данным человеком и человеком (или мужчиной, женщиной, ребенком, стариком, если это принять за ближайшие виды по отношению к этому человеку). Выше было отмечено, что два критерия сущности у Аристотеля

несовместимы, что он ищет компромисс между ними. Такой компромисс состоит в том, что он принимает за сущность не единичную вещь, ибо она неопределима, не род, ибо он самостоятельно не существует, и не качество, количество и т. п., ибо они также самостоятельно не существуют, а то, что уже определимо и что ближе всего к единичному, настолько к нему близко, что почти с ним сливается. Это и будет искомой в «Метафизике» сущностью, названной в ней «сутью вещи», или «сутью бытия вещи».

Во всякой реально и самостоятельно существующей вещи, т. е. субстанции, Аристотель различает *две составляющие: материю*, заключающую в себе лишь возможность возникновения и развития вещи, и *форму*, которая является причиной, превращающей возможность (дюнамис) в действительность (энергейя), а также целью процесса, «тем, ради чего» («Метафизика», V, 2) все происходит. Развитие природных явлений - непрерывный процесс оформления материи; ни материя, *ни форма не существуют отдельно, но образуют непрерывное единство*. В семени растения заключена возможность его роста и одновременно та энергия, то деятельное начало (форма), которое актуализирует эту пассивную возможность становления; форма, по Аристотелю, как бы предшествует материи, подобно тому, как план постройки предшествует строительству. Растение стремится к полной зрелости, повинаясь высшей, или конечной, причине и цели всякого развития («форма всех форм», или энтелехия). Учение об *энтелехии* основывается на признании изначальной целесообразности всего сущего, на признании первопричины, «перводвигателя» - Мирового Разума - бога, недвижимого, неизменного, совершенного, не связанного с материей (отсюда - «форма всех форм», отличная от других, «низших» форм). «Перводвигатель» является конечной причиной всех явлений и в то же время их целью. Чтобы быть первопричиной, богу вполне достаточно мыслить, поскольку материя как возможность формы будет испытывать стремление к переходу в

действительность просто в силу самого существования формы как цели.

Аристотель так подытоживает свое учение о первых началах и высших причинах в «Метафизике»: «О причинах речь может идти в *четырёх смыслах*: одной такой причиной мы признаем сущность и суть бытия...; другой причиной мы считаем материю и лежащий в основе субстрат; третьей – то, откуда идет начало движения; четвертой - причину, противоположащую (только что) названной, а именно – «то, ради чего» (существует вещь) и благо (ибо благо есть цель всего возникновения и движения)» (Метафизика», I, 3). При этом разъясняется, что суть бытия - основание, почему вещь такова, как она есть, основание, восходящее в конечном счете к понятию вещи как некоторой причине и началу. В другом месте «Метафизики» сказано: «Причина в одном смысле обозначает входящий в состав вещи (материал), из которого вещь возникает... В другом смысле так называется форма и образец, иначе говоря - понятие сути бытия... Далее, причина, это - источник, откуда берет свое первое начало изменение или успокоение... Кроме того, о причине говорится в смысле цели, а цель это - то, ради чего» (Метафизика», V, 2). «Суть бытия» вещи - ее форма, или ее «первая сущность» (в «Метафизике»). Форма, суть бытия и первая сущность в «Метафизике» - синонимы. «Формою я называю суть бытия каждой вещи и первую сущность» (Метафизика», VII, 7), - подчеркивает Аристотель. Форма (морфэ) - не всякое общее начало, а минимально общее, и притом такое, которое присуще самостоятельно существующим вещам, непосредственно.

Форм столько, сколько низших видов, далее не распадающихся ни на какие другие виды. Получается, таким образом, что форма как суть бытия вещи - это тот или иной вид определенного рода, только он с натяжкой отвечает обоим критериям сущности. Но сколь ни мала такая натяжка, в силу ее оказывается, что вид у Аристотеля все же обладает самостоятельной сущностью, вид отрывается от индивидов и превращается в форму как вечную и неизменную - в ту самую

метафизическую сущность, которая и является предметом философии. Подгоняя вид под второй критерий сущности (ибо первому он заведомо отвечает), Аристотель отдает дань идеализму. Само единичное оказывается вторичным по отношению к общему. Правда, это минимально общее, которое первично и по отношению к более широкому общему (в этом главное отличие Аристотеля от Платона). У Аристотеля выходит, что вид первичен по отношению и к единичному, и к родовому. Форма, по Аристотелю, находится посередине между отдельным и родовым, которые существуют благодаря видовому. Именно оно главное, решающее начало бытия и знания. Форма - не качество, не количество, не отношение, а то, что составляет суть вещи, без чего ее нет.

По Аристотелю, вещь обычно обязана своим существованием всем четырем названным выше первопричинам (не считая основного закона бытия). Например, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и медь: первое - как источник движения, вторая - как материя. Но действуют и формальная причина, и целевая. Скульптор, создавая статую, придает ей форму, которую он имел в голове как цель, определявшую все его действия - не стихийные, а целеустремленные, а в случае успеха при реализации цели в материале - и энтелехиальные.

Итак, не считая основного закона бытия, или начала всех аксиом, у Аристотеля четыре первоначала: материальная причина, отвечающая на вопрос «Из чего?»; формальная причина, отвечающая на вопрос «Что это есть?»; движущая причина, отвечающая на вопрос «Откуда начало движения?»; целевая причина, отвечающая на вопрос «Ради чего?». Все четыре причины извечны.

Четыре причины распадаются на две вечные группы: на материю и совечную ей формально-движуще-целевую причину. Таковой триединой причиной у Аристотеля оказывается бог. Тем самым, как уже ранее упоминалось, первая философия Аристотеля оборачивается теологией. В качестве формальной причины бог - вместилище всех сверхприродных,

обособленных от материи, неподвижных, сверхчувственных, иначе говоря, метафизических, сущностей, с наличием которых в мироздании и связывал Аристотель право философии на существование в качестве самостоятельной науки наряду с физикой.

В качестве движущей причины бог - перводвигатель, хотя сам он неподвижен. Если бы он был подвижен, то, согласно догме Аристотеля, все, что движется, приводится в движение чем-то иным, а бог не мог бы быть перводвигателем и потребовался бы какой-то иной перводвигатель за его пределами. Но надо отметить, что стремление к богу как цели, предмету желания и мысли, и любви не уводит от мира. У Аристотеля любить бога - значит любить самого себя и достигать энтелехии в своей деятельности, что означает полную реализацию потенции.

Гносеология и эпистемология

У Аристотеля нет специальных работ по теории познания. Но о познании он говорит и в метафизических, и в физических, и в логических своих сочинениях, и даже в трудах, посвященных этике и политике. Вторая сторона основного вопроса философии - вопрос о познаваемости мира - не является для Аристотеля дискуссионным. Любовь к знанию - любознательность - природное свойство как людей, так и животных, и эта любовь не бесплодна. Уверенность философа в познаваемости мира зиждется на убеждении, что мир человека и мир космоса в своей основе едины, что формы бытия и мышления аналогичны. Аристотель отвергает априоризм Платона, считавшего предметом познания мир сверхчувственных «идей». Сам материальный мир доступен познанию, являясь источником достоверных ощущений. Ощущения, однако, дают знания лишь единичного, особенно в вещах, познание же общего в единичных вещах (т. е. сверхчувственного уровня бытия, уровня сущностей явлений и предметов) достигается лишь силой мышления, при помощи теоретических понятий, выведенных из ощущений. В своей

гносеологии Аристотель колеблется между сенсуализмом и рационализмом, так и не будучи в состоянии однозначно определить соотношение того, что мы называем чувственной и рациональной ступенями познания. Заведомо не противопоставляя, как Парменид и Платон, чувственное и разумное, он стремится к единству чувства и разума, но не может его обрести.

Всякое познание начинается с чувственного восприятия, со ступени, общей человеку с животными. Аристотель здесь высоко оценивает чувственные восприятия, ведь они «составляют самые главные наши знания об индивидуальных вещах» («Метафизика», I,1). Вторая ступень есть ступень опыта, общая человеку и уже не всем, а только некоторым животным. Опыт возможен благодаря повторяемости чувственных восприятий и накоплению их в памяти. Опыт есть «ряд воспоминаний об одном и том же предмете» (Метафизика», I,1). Как и первая ступень - чувственные восприятия, вторая ступень - опыт - дает нам «знание индивидуальных вещей» (Метафизика», I,1). Итак, первые две ступени познания дают знание индивидуального, с чем Аристотель связывает действенность знания.

Следующая ступень восхождения к знанию - ступень «искусства» (технэ). Это не изобразительное и не изящное искусство, а особая ступень познания, имеющая основу в практике, ибо «искусство» возникает на основе опыта («опыт создал искусство»). Если опыт - знание индивидуальных вещей, то «искусство» - знание общего и причин, а потому владеющие «искусством» люди являются более мудрыми, чем люди опыта (Метафизика», I,1).

Наконец, следует ступень наук, высшая из которых философия, чей предмет в аристотелевском понимании уже был назван. Науки отличаются от «искусств» не по гносеологическому, а по социальному признаку: «искусства» существуют ради какой-либо выгоды или пользы, наука же ради себя самой, знание ради знания; можно сказать, что искусство есть

наука в ее практическом проявлении. В отрыве науки от ее практического применения Аристотель отразил и презрение к физическому труду, и свой идеал созерцательной жизни.

Чувственное восприятие дает нам копию предметов, как они существуют вне сознания, но такая копия не материальна. Чувственное знание адекватно и объективно. Благодаря ему мы воспринимаем различные свойства тел, особые свойства.

По-своему Аристотель решает и проблему вторичных качеств, поставленную еще Демокритом, который пришел к выводу, что вторичные качества субъективны в том смысле, что в объекте им соответствуют не качества самих атомов, а те или иные их формы и комбинации. Аристотель же прибегает к своему обычному приему различения потенциального и актуального. Черное существует независимо от восприятия его органом зрения, но существует лишь потенциально. Акт зрения переводит потенциально черное в актуально черное. Это же относится ко всем чувственным качествам. Например, мед лишь потенциально сладок, актуально сладким он становится лишь тогда, когда мы его едим («О душе», III, 2).

Однако, хотя только чувства дают адекватное знание единичного, но знание общего (а наука познает общее) не появляется из единичного, а лишь выявляется благодаря такому знанию. Само же по себе знание общего заложено в разумной душе (третий вид души, она не зависит от тела, бессмертна, присуща только человеку и богу) потенциально. Философ проводит деление ума, разумно-созерцательной части (в отличие от рассудочно-практической) разумной души, по аналогии с делением бытия на материю и формы, различая пассивный, воспринимающий ум (он соответствует материи) и активный, созидаящий ум (он соответствует форме). Аристотель не останавливается перед тем, чтобы придать активному уму вообще независимое ни от чего существование; однако такой автономный разум присущ, по-видимому, только богу. Человеку же

доступен не столько этот активный, все производящий, созидающий разум, сколько ум пассивный, воспринимающий. Этот ум преходящ и без активного разума ничего не может мыслить; претерпевает воздействие извне, становясь всем потому, что в нем потенциально заложены все формы бытия.

В трактате «О душе» имеется замечательное место: «Существо, не имеющее ощущений, ничему не научится и ничего не поймет. Когда созерцают умом, необходимо, чтобы в то же время созерцали в представлениях» («О душе», III, 8). Все это означает, что реальное познание невозможно без чувственной ступени познания. Человек познает общее лишь посредством соответствующих представлений. Но представления не перерабатываются в понятия, а только способствуют тому, чтобы заложенные в душе формы бытия перешли из состояния потенции в состояние акта. Перехода же от представления к понятию у Аристотеля нет.

Итак, формы существуют трояко: в божестве актуально и без материи, в природе актуально и в материи, в душе потенциально и без материи. Чтобы перевести знание общего из состояния потенции в состояние энтелехии, осуществленности, нужен разум во всем его объеме, как пассивный (рассудок), так и активный. Но предпочтение Аристотель отдает активному разуму. У человека знание в возможности предшествует знанию в действительности. В божестве же напротив - там активный разум предшествует пассивному, да собственно говоря, бог и есть активный разум. Таким образом, у Аристотеля побеждает рационалистическая линия: знание существует до процесса познания.

Слова, аналогичному нашему «наука» (от глагола «учить») в значении высшей теоретической дисциплины, у Аристотеля нет, в его трудах речь идет о знании («эпистеме») и о размышлении («дианою»), а также о мудрости («софия»), заключающей в себе оба эти момента, но поскольку одним из главных признаков мудрости является способность

научать, то аристотелевские «знание», «размышление», «мудрость» можно считать эквивалентами нашего слова «наука». Аристотель строит целую теорию науки. Науки несводимы одна к другой, их нельзя вывести из одной-единственной первоформы, хотя науки созерцательные, теоретические - выше других. К теоретическим наукам относятся «первая» и «вторая» философия (метафизика и физика), а также математика. Созерцательные науки, осуществляющие знание ради знания, дают метод наукам «практическим». Практические науки идут от следствия к причине, к ним Аристотель причислял этику и тесно связанную с ней политику. Третий род наук, различаемых Аристотелем, составляют творческие науки, они направлены на выполнение художественного или технического замысла, в отличие от практических наук, в которых деятельность понимается в узком смысле слова, т. е. как лишь такая деятельность, которая связана со свободным выбором (праксис, в отличие от пойсис - творчества как реализации художественного или технического замысла).

Все представления о науке и философии сказались и в трактовке их генезиса. Сначала были изобретены «искусства», удовлетворяющие насущные потребности, затем потребности в удовольствиях, а лишь потом, когда появился досуг, - науки как способ наилучшего времяпрепровождения. Философия начинается с удивления и завершается открытием причин, снимающим это состояние. Она возникает из мифологии, но, будучи наукой, испытывает влияние и других наук.

Логика. История философии. Космология. Этика, политика. Эстетика

Аристотель - отец **логики** как систематизированной науки о мышлении и его законах. Аристотелевский бог - идеальный логик, созерцающий мыслительный процесс как с его содержательной, так и с формальной стороны. Сам Аристотель называл свою науку о мышлении аналитикой. В «Метафизике» аналитикой названо рассуждение

(«Метафизика», IV,3). Употребляя слово «анализ», Аристотель понимал под этим разложение сложного на простое вплоть до далее неразложимых начал или аксиом. При этом необходимо подчеркнуть, что логика для Аристотеля - не самостоятельная специальная наука, а инструмент всякой науки, что дало веское основание его позднейшим комментаторам дать всей совокупности логических работ Аристотеля название «органона», т. е. орудия всякого знания. В «Органон» вошли: «Категории», «Об истолковании», «Первая аналитика», «Вторая аналитика», «Топика», «Опровержение софизмов». Главными составными частями «Органона» являются «Первая аналитика», где открывается и исследуется силлогическая форма рассуждения и вывода, и «Вторая аналитика», где говорится о доказательстве и его началах. Особое и весьма важное место в «Органоне» занимает также «Топика». Аристотель формулирует основные законы мышления (прежде всего законы непротиворечия и исключенного третьего, наметив законы тождества и достаточного основания), определяет, что есть истина и что есть ложь, дает определение суждению и устанавливает его виды, определяет силлогизм (умозаключение), три его фигуры (суждения) и их модусы, исследует виды доказательств, описывает типичные ошибки при доказательстве, как невольные (паралогизмы), так и намеренные (софизмы), исследует также индукцию и аналогию. Итак, из четырех законов мышления традиционной логики Аристотель сформулировал законы непротиворечия (запрещения противоречия) и исключенного третьего и наметил законы тождества и достаточного основания.

Аристотель - первый историк философии. При рассмотрении любой проблемы он прежде всего стремится выяснить, что об этом думали до него. Поэтому историко-философскими экскурсами пронизаны все его труды. Наиболее значительна для истории доаристотелевской философии первая книга «Метафизики», где он рассказывает о понимании бытия своими предшественниками. Какого же метода придерживается

Аристотель в своем довольно цельном историко-философском очерке? Он совсем не эмпирик (как многие последующие доксографы). Метод Аристотеля скорее теоретико-логический, чем эмпирико-исторический. К истории философии Аристотель подходит с определенной установкой - с позиции своего понимания первоначал и высших причин. Ему представляется, что до него все философы стремились открыть эти причины, но не смогли постичь их полностью - отсюда неполноценность их философии. Собственная же философская доктрина представляется Аристотелю фактически (хотя прямо он так не говорит) энтелехией развития философской мысли в Греции. Такой подход не мог не исказить картину доаристотелевской философской мысли. Она модернизируется Аристотелем и переводится им на язык философии IV в. до н. э., излагается в терминах его перипатетической школы. Отсюда широко дебатруемая в настоящее время проблема, насколько верны описания учений Анаксимандра, Гераклита, Парменида и других древнегреческих философов, принадлежащие Аристотелю и прочим перипатетикам.

Пользу субъективной истории философии Аристотель видит прежде всего в ее негативном аспекте, а ее значение состоит в том, «чтобы не впасть в те же самые ошибки» («Метафизика», XIII, 1). Объективная же история философии, как ее понимал сам Аристотель, оценивается им невысоко, он подчеркивает ее случайное приобщение к истине, сравнивая предшествующих философов с необученными и неискусными в битвах людьми. Отмечая незрелость философской мысли до него, Аристотель укрепляется в приверженности своему учению о четырех причинах.

Проблема природы рассматривается Аристотелем в его «Физике». В своих колебаниях между материализмом и идеализмом Аристотель занимает промежуточную позицию дуализма, говоря, что «природа двояка: она есть форма и материя», однако в «Физике» в Аристотеле снова побеждает идеалист, который в итоге решительно провозглашает, что «форма есть природа». Идеалистическое толкование природы Аристотелем

еще более сказывается в его телеологическом учении о природной целесообразности: в природе господствует целевая причина, причем допускается целесообразность в отношениях даже между живой и неживой природой: дождь идет для того, чтобы рос хлеб.

Учение Аристотеля о природе, о бесконечности, о пространстве, времени, движении применяется им к построению картины мира - космологии. Это, однако, самая слабая часть его мировоззрения. Он увековечил *геоцентризм* (признав, правда, шарообразность Земли), конечность и замкнутость космоса в пространстве (но не во времени), отрицание материального единства мира. По Аристотелю, космос конечен, у него нет места, ибо его ничто не объемлет, значит, он нигде не находится, и хотя он конечен, вне его ничего нет, за исключением перводвигателя - бога, приобретающего здесь, таким образом, не только метафизическое, но и физическое, пространственное существование. Этот перводвигатель-бог движет сферу неподвижных звезд, придавая ей равномерное непрерывное круговое движение вокруг находящейся в центре Земли. Движение первой сферы передается другим сферам - все ниже и ниже вплоть до Земли, где в силу несовершенства подлунных элементов равномерное непрерывное круговое движение распадается на множество несовершенных движений.

Мир в целом с его само-себя-мыслящим мышлением - богом уподоблен Аристотелем мыслящему живому организму. Аристотель доказывает, что растения и животные представляют для научного исследования предмет не менее ценный, чем небесные тела, хотя первые преходящи, а последние, как казалось философу, вечны. Однако в живой природе Аристотель усматривает прекрасное не в материи, из которой состоят живые существа и которая вызывает отвращение, а в созерцании целесообразности. В этом опять-таки проявляется телеологичность его взглядов. Аристотелю принадлежит первое определение жизни: «Жизнью мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основания в

нем самом же» (из трактата «О душе».

Учение о душе занимает центральное место в мировоззрении Аристотеля, поскольку душа (психе, отсюда психология как учение о душе), по его представлениям, связана, с одной стороны, с материей, а с другой - с богом. В трактате «О душе» Аристотель впервые выделил психологию как своеобразную область знаний и впервые выдвинул идею неразделимости души и живого тела. При этом «физическая» часть души и физические сущности не тождественны, поэтому не все в природе одушевлено - Аристотель не анимист, так же как и не гилозоист. Одушевлено лишь живое, между одушевленностью и жизнью ставится знак равенства. Душа - это опять-таки энтелехия, осуществление целенаправленного процесса, обусловленность через цель. Душа - спутница жизни, сущность живого тела, она способствует разворачиванию всех возможностей, таящихся в живом существе. Таким образом, она бестелесна, она есть форма живого тела, причина и цель всех его жизненных функций, двигатель, позволяющий живому существу реализовать себя. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Главная функция души - реализация биологического существования организма.

В своей низшей, физической части психология совпадает по своему предмету с биологией. Обе науки изучают живое, но по-разному: психология изучает живое в аспекте целевой и движущей причин (это и есть душа), биология же – в аспекте причин формальной и материальной. Аристотель отдает предпочтение психологии перед биологией, говоря в трактате «О частях животных», что «занимающемуся теоретическим рассмотрением природы следует говорить о душе больше, чем о материи, поскольку материя скорее является природой через душу, чем наоборот.

Аристотель различает *три вида души*. Два из них принадлежат к *физической* психологии, поскольку они не могут существовать без материи. *Третья метафизична*. Чтобы быть живым (а душа, как было

сказано выше, есть везде, где есть жизнь), достаточно обладать способностью к питанию, к росту и к закату (естественный цикл живого), т. е. быть растением. **Способность к питанию - критерий растительной души.** Чтобы быть животным, достаточно к функциям **растительной души добавить чувство осязания:** «животное впервые появляется благодаря ощущению» («О душе»). **Способность к осязанию - критерий наличия животной души.** В свою очередь, способность к ощущению (а осязание - его минимум) влечет за собой удовольствие и неудовольствие, приятное и неприятное, а тем самым желание приятного. Кроме того, некоторым живым существам присуща способность к движению в пространстве. Так как способности к ощущению не может быть без растительной способности, то животные обладают не только животной, но и растительной душой. Из этих двух низших, «физических» душ животная выше растительной и включает ее в себя. Где есть животная душа, там есть и растительная, но не наоборот. Поэтому животных меньше, чем растений.

«Наконец, совсем немного существ обладает **способностью рассуждения и размышления**». Эти существа распадаются на две группы: люди и бог. Людям, поскольку они обладают способностью к рассуждению и размышлению, присуща, кроме животной и растительной, также **разумная душа**. Она не является энтелехией тела, она делима от тела, не прирожденна ему, бессмертна. И лишь к растительной и животной душам относится то, что «душа есть причина как то, откуда движение, как цель и как сущность одушевленных тел». При этом Аристотель не находит убедительного основания для утверждения того, что ум соединен с телом. Он полагает, что ум не имеет своего органа, и в этом философ не на высоте даже своего времени: ведь пифагореец Алкмеон задолго до Аристотеля нашел орган мышления в мозге.

Бог, по Аристотелю, обладает лишь разумной душой. Человек есть и растение, и животное. Бог - только бог. О нем он говорил в «Метафизике», что «жизнь без сомнения присуща ему, ибо деятельность разума (нус) есть

жизнь». Так Аристотель выстраивает лестницу живых существ в психологическом аспекте.

Взгляды Аристотеля на психические процессы, свойственные человеку, могут быть описаны следующим образом. Центр, «психе», находится в сердце, куда поступают впечатления от органов чувств. Эти впечатления образуют источник идей, которые, сочетаясь между собой в результате рассудочного мышления, подчиняют себе поведение. Движущей силой поведения человека является стремление (внутренняя активность организма), сопряженное с чувством удовольствия или неудовольствия. Чувственные восприятия составляют начало познания. Сохранение и воспроизведение ощущений дает память. Мышление характеризуется составлением общих понятий, суждений и умозаключений. Особой формой интеллектуальной активности является нус (разум), приносимый извне в виде божественного разума. Таким образом, *душа проявляется в различных способностях к деятельности: питающей, чувствующей, разумной.*

С учением о душе (психологией), связана *этика* Аристотеля (трактат «Никомахова этика»). Главная цель человека - стремление к благу. Высшее благо - это счастье, блаженство. Поскольку человек наделен разумной душой, его благо - совершенное выполнение разумной деятельности, умеренность (метриопатия). Условие достижения блага - обладание добродетелями. Добродетель - это достижение совершенства в каждом виде деятельности, это искусность, способность самому найти единственно верное решение. Аристотель утверждает, что добродетель всегда выбирает между избытком и недостатком, стремится к середине. И порок, и воздержание зависят от нас. Аристотель выделил этические добродетели (добродетели характера) и дианоэтические (интеллектуальные: мудрость, разумность, благоразумие). Этические добродетели связаны с привычками, дианоэтические требуют специального развития.

Благо человека совпадает с общественным благом (трактат

«Политика»). Государство - это вид общения между людьми, возникает как общение ради благой жизни. Человек не может существовать вне государства, он существо политическое, общественное, «политическое животное». Однако государство - не единственная форма общежития граждан. Другие формы - семья и селение. Они предшествуют государству, которое по отношению к ним выступает как их цель. Государство - энтелехия семьи и селения, энтелехия человека как гражданина. Человеку свойственна любовь к себе. Чтобы это чувство не переродилось в эгоизм, необходимо любить в себе разумное начало.

Аристотель исследовал типы политической организации 158 известных ему государств. В состав государства входят земледельцы, ремесленники, торговцы, наемные рабочие, военные. Прав гражданства, по мнению Аристотеля, не должны иметь не только рабы, но и все низшие классы, кроме воинов и тех, кто входит в законосовещательные органы. Только эти последние группы думают не только о собственной пользе, но и об общественном благе. Они имеют право на досуг - главную социальную ценность. Средний элемент, *«средний класс»* есть, по Аристотелю, основа для наилучшего общения людей в государстве. Граждане со средним достатком не стремятся к чужому, как бедняки, им не завидуют богатые.

Формы государственного правления Аристотель делил на *правильные и неправильные*: в правильных власть руководствуется общественной пользой, в неправильных - личной выгодой. Среди правильных форм Аристотель выделяет монархию, аристократию и политию. Монархия (царская власть) - власть одного, первая и самая «божественная». Аристократия - это правление немногих «лучших». *Полития* - правление большинства или тех, кто представляет интересы большинства и владеет оружием. *Средний класс - основа политики*. Эти правильные формы правления могут вырождаться в неправильные. Монархия вырождается в тиранию. Тирани не заботится о благе подданных,

он враг добродетели, лишаящий людей энергии, желания отстаивать общее благо. Аристократию может сменить олигархия - господство богатых. Полития может выродиться в демократию - господство большинства, состоящего из бедняков. И те, и другие используют государство в собственных своекорыстных интересах.

Из многочисленных работ Аристотеля по *эстетике* сохранилась лишь часть «Поэтики» - трактата, в котором он производит анализ поэтического искусства. Под искусством же он понимал всю предметную человеческую деятельность и продукты этой деятельности. Однако он принижает производственную деятельность, а под *практикой* понимает лишь *нравственно-политическую сторону социальной жизни*. Для Аристотеля знаменитый скульптор Фидий - всего лишь «обделыватель камней». Различие искусства как производственной деятельности и искусства в нашем смысле слова надо искать в тех словах «Физики», где сказано, что «искусство частью завершает то, что природа не в состоянии сделать, частью подражает ей». Для Аристотеля, отказавшему искусству в абсолютном творчестве, в творении новых форм, искусство есть подражание, мимесис. При этом это подражание относительно свободное, в силу многообразия средств, предметов и способов подражания, а также в силу обобщающего характера искусства, изображающего не единичное, а общее, и не то, что было, а то, что могло бы быть.

В сохранившейся части «Поэтики» говорится именно о трагедии. Поэт в трагедии доставляет зрителям удовольствие - «удовольствие от сострадания и страха через подражание им». Это-то действие трагедии на зрителей характеризуется как очищение - *катарсис*. К сожалению, Аристотель не раскрывает этого подробнее, хотя и обещает, но пояснение до нас не дошло. Наиболее вероятно то, что трагическое действие, заставляя слушателей переживать страх и сострадание, как бы встряхивает их души и освобождает их от скрытых подсознательных внутренних напряжений.

Тема 4. Философия эллинистического и римского периодов

4.1. Киники и скептики

4.2. Эпикур и эпикурейцы

4.3. Стоицизм

4.4. Неоплатонизм: Плотин и другие неоплатоники

Ключевые понятия:

Атараксия - (греч. ἀταραξία, букв.- отсутствие волнений, невозмутимость), термин философии Эпикура и его школы, идеальное душевное состояние, к которому, по Эпикуру должен стремиться человек.

Гедонизм - (греч. ἡδονή - наслаждение), этическая позиция, утверждающая наслаждение как высшее благо и критерий человеческого поведения и сводящая к нему все многообразие моральных требований.

Скептицизм - (греч. σκεπτικός - рассматривающий, исследующий), древнегреческое философское направление, основанное Пирроном из Элиды, которое не допускало возможность достоверного знания и возможность рационального обоснования норм поведения. **Эманация** - (греч. ἀπόρροια, лат. emanatio - истечение, распространение), понятие в неоплатонизме, означающее переход от высшей и совершенной онтологической ступени универсума к менее совершенным и низшим ступеням.

Киники и скептики

Эллинизм, охватывающий период от завоевания Александра Македонского и до падения Западной Римской империи, характеризует собой последующую античную философию. Сохранив многое из античной классики, эллинизм, по существу, завершил ее; были основаны четыре философские школы: киников, скептиков, стоиков и эпикурейцев.

Наиболее видные представители школы **киников** - ученик Сократа **Антисфен** (ок.450 - ок.360 до н.э.) и **Диоген** (ок.400 - ок.325 до н.э.). Антисфен призывал быть ближе к природе. По Антисфену, не должно

быть ни правительства, ни частной собственности, ни брака. Его последователи резко осуждали рабство. Не будучи полным аскетом, Антисфен презирал роскошь и стремление к наслаждению. Славу Антисфена превзошел его ученик Диоген.

(До нас дошло множество анекдотов из его жизни. Говорили, что он сын менялы, сидевшего в тюрьме за подделку денег, а сам он будто бы мечтал о том, чтобы подделать все деньги, имеющиеся в мире. Он отвергал все условности, касающиеся манер, одежды, жилища, пищи и приличий, например, допуская самые интимные формы общения на виду у всех. Диоген якобы жил в бочке, питался подаянием. Он говорил о своем братстве не только со всем человечеством, но и с животными. Сохранилась легенда, что Александр Македонский, прослышав про такую странную личность, как Диоген, навестил его. Подойдя к бочке, он спросил мудреца, чем может быть ему полезен, не хочет ли он какой-либо милости. Диоген гордо заявил: «Отойди и не заслоняй мне свет Солнца»).

Очень символично предание о том, как Диоген днем с фонарем безуспешно искал честного человека. Он упорно искал добродетели, считал, что моральная свобода заключается в освобождении от желания. Будьте безразличными к благам, которыми одарила вас фортуна, и вы освободитесь от страха, говорил Диоген. Мир плох, поэтому надо научиться жить независимыми от него. Блага жизни непрочны: они - дары судьбы и случая, а не честные вознаграждения за наши подлинные заслуги. Для мудреца самое важное - смирение. Воззрения Диогена могли и могут привлекать внимание людей, утомленных невзгодами жизни, у которых разочарование убило естественную активность духа.

Еще одним философским течением раннего эллинизма является **скептицизм**, возникшее не на пустом месте, а на основе выработанных предшествующими мыслителями идей о постоянной текучести всех событий сущего, противоречиях между чувственными впечатлениями и мышлением, о принципе относительности всех явлений. К примеру,

Демокрит утверждал, что мед ничуть не более сладок, чем горек, и т.д. Софисты усилили идеи текучести всего и вся. Однако ни одно из направлений классической эпохи не было собственно скептическим в полном смысле этого слова.

Основателем скептицизма считают **Пиррона** (360-270 до н.э.). На его воззрения сильное влияние оказал Демокрит. Быть может участие Пиррона в азиатском походе Александра Македонского и знакомство с индийскими аскетами и сектантами способствовали формированию такого рода этических воззрений, прежде всего идеи безмятежности (*атараксии*). Пиррон не писал сочинений, а излагал свои воззрения устно.

В то время интерес к философии и вообще к теоретическим проблемам резко падал. Философов больше интересовал не столько вопрос о том, что есть и как существует мир, сколько вопрос о том, **как надо жить в этом мире**, чтобы избежать угрожающих со всех сторон бедствий. По Пиррону, философ - это тот, кто стремится к счастью, а оно состоит в невозмутимости и в отсутствии страданий. Философ обязан ответить на такие вопросы: *из чего состоят вещи? Как мы должны относиться к этим вещам? Какую выгоду мы можем получить из такого отношения к ним?* Согласно Пиррону, на первый вопрос мы не в состоянии получить ответа: всякая вещь «есть это не в большей мере, чем то». Поэтому ничто не должно быть называемо ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. Всякому нашему утверждению о любом предмете может быть с равным правом и равной силой противопоставлено противоречащее ему утверждение. Что же делать? На этот вопрос философ отвечает: «Следовать принципу воздержания от каких бы то ни было суждений о чем-либо!» Скептицизм Пиррона - это не полный *агностицизм*: безусловно достоверны для нас наши *чувственные восприятия*, когда мы рассматриваем их лишь как явления. Если нечто кажется нам сладким или горьким, следует высказаться так: «Это кажется мне горьким или сладким». *Воздержание от категорического суждения*

об истинной природе вещей рождает чувство невозмутимости, безмятежности. Именно в этом и состоит высшая степень доступного философу истинного счастья.

Пиррон был не единственным представителем этого направления философской мысли. Видными мыслителями-скептиками были Тимон, Энесидем, Секст Эмпирик и др. (См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм; Асмус В.Ф. Античная философия. М., 1976; Рассел Б. История западной философии. М., 2001).

Эпикур и эпикурейцы

Выдающимися представителями эпикуреизма являются ***Эпикур*** (341-270 до н.э.) и ***Лукреций Кар*** (ок.99-55 до н.э.). Это философское направление относится к рубежу старой и новой эры. Эпикурейцев интересовали вопросы устройства, комфорта личности в сложном историческом контексте того времени. Эпикур развивал идеи атомизма. По Эпикуру, во Вселенной существуют только тела, находящиеся в пространстве. Они непосредственно воспринимаются чувствами, а наличие пустого пространства между телами следует из того, что иначе было бы невозможно движение. Эпикур выдвинул идею, резко отличающуюся от трактовки атомов Демокритом. Это идея об «отклонении» атомов, когда атомы движутся в «связном потоке». По Демокриту, мир образуется вследствие взаимного «удара» и «отскакивания» атомов. Но уже просто тяжесть атомов противоречит концепции Эпикура и не позволяет объяснить самостоятельность каждого атома: в этом случае, по Лукрецию, атомы падали бы, наподобие капель дождя, в пустую бездну. Если следовать Демокриту, безраздельное господство необходимости в мире атомов, будучи последовательно распространенным на атомы души, сделает невозможным допущение свободы воли человека. Эпикур решает вопрос так: он наделяет атомы способностью самопроизвольного отклонения, которую он рассматривает по аналогии с внутренним волевым

актом человека. Получается, что атомам присуща «свобода воли», которая и определяет «непременное отклонение». Поэтому атомы способны описывать разные кривые, начинают касаться и задевать друг друга, сплетаться и расплетаться, в результате чего возникает мир. Эта идея дала возможность Эпикуру избежать идеи фатализма. Цицерон прав, утверждая, что Эпикур иначе и не мог бы избежать Рока, как только при помощи теории атомной самопроизвольности. Плутарх отмечает, что самопроизвольность атомного отклонения и есть то, что является случаем. Из этого Эпикур делает такой вывод: «В необходимости нет никакой необходимости!» Таким образом, Эпикур впервые в истории философской мысли выдвинул идею об объективности случайности.

По Эпикуру, жизнь и смерть одинаково не страшны для мудреца: «Пока мы существуем, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет». Жизнь и есть наибольшее наслаждение. Такая, как она есть, с началом и с концом.

Характеризуя духовный мир человека, Эпикур признавал наличие у него души. Душа мыслилась Эпикуром как принцип целостности отдельных элементов духовного мира личности: чувств, ощущений, мысли и воли, как принцип вечного и безущербного существования.

Знание, по Эпикуру, начинается с чувственного опыта, но наука о знании имеет своим началом прежде всего анализ слов и установление точной терминологии, т.е. чувственный опыт, приобретенный человеком, должен быть осмыслен и обработан в виде тех или иных терминологически зафиксированных смысловых структур. Само по себе чувственное ощущение, не поднятое на уровень мысли, не есть еще подлинное знание. Без этого перед нами будут непрерывным потоком мелькать лишь чувственные впечатления, а это - просто сплошная текучесть.

Основным принципом этики эпикурейцев является удовольствие - принцип *гедонизма*. При этом проповедуемые эпикурейцами удовольствия

отличаются чрезвычайно благородным, спокойным, уравновешенным и часто созерцательным характером. Условием наслаждения является здоровье тела и безмятежное состояние души. Он проводил много времени в своей школе «Сад», где жизнь была скромной и неприхотливой (См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 208).

В отличие от тех, кто проповедовал принцип «наслаждения минуты», а «там, что будет, то и будет!», Эпикур хочет постоянного, ровного и незакатного блаженства. Наслаждение у мудреца «плещется в его душе как спокойное море в твердых берегах» надежности. Предел наслаждения и блаженства - это избавиться от страданий. По мысли Эпикура, нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно! (См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 208)

Лукреций Кар, римский поэт, философ и просветитель, один из выдающихся эпикурейцев, как и Эпикур, не отрицает существования богов, состоящих из тончайших атомов и пребывающих в междумировых пространствах в блаженном покое. В своей поэме «О природе вещей» Лукреций изящно, в поэтической форме изображает легкую и тонкую, всегда подвижную картину воздействия, которое на наше сознание оказывают атомы путем истечения особых «эйдолов», в результате чего возникают ощущения и все состояния сознания. Весьма любопытно, что атомы у Лукреция - не совсем то, что у Эпикура: они - не предел делимости, а своего рода творческие начала, из которых создается конкретная вещь со всей ее структурой, т.е. атомы - это материал для природы, предполагающей какой-то вне их находящийся творческий принцип. Никаких намеков на самодеятельность материи в поэме нет. Лукреций усматривает этот творческий принцип то в прародительнице-Венере, то в искуснице-Земле, то в созидательном естестве - природе. А.Ф. Лосев пишет: «Если мы говорим о натурфилософской мифологии у

Лукреция и называем ее своеобразной религией, то пусть читатель не путается здесь в трех соснах: натурфилософская мифология Лукреция... не имеет ровно ничего общего с традиционной мифологией, которую опровергает Лукреций. (Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 280).

По словам Лосева, самостоятельность Лукреция как философа глубоко раскрывается в эпизоде истории человеческой культуры, составляющей основное содержание пятой книги поэмы. Восприняв из эпикурейской традиции отрицательную оценку тех усовершенствований материальной обстановки жизни, которые, не увеличивая в конечном счете суммы получаемых людьми наслаждений, служат новым предметом стяжательства, Лукреций завершает пятую книгу не эпикурейской моралью самоограничения, а хвалой человеческому разуму, овладевающему вершинами знаний и искусства.

Стоицизм

Стоицизм, как специфическое направление философской мысли, просуществовал с III в. до н.э. до III в. Стоицизм - это наименее «греческая» из всех философских школ. Ранние стоики, в большинстве своем сирийцы: ***Зенон*** Китионский с Кипра, ***Клеанф***, ***Хрисипп***. Их труды сохранились лишь в отдельных фрагментах, поэтому обстоятельное уяснение их воззрений затруднено. К поздним стоикам (I и II вв.) относятся ***Плутарх***, ***Цицерон***, ***Сенека***, ***Марк Аврелий*** - это в основном римляне. Их труды дошли до нас в виде полных книг.

Уже при одном слове «стоик», по словам А.Ф. Лосева, возникает представление о мудром человеке, который весьма мужественно выносит все невзгоды жизни и остается спокойным несмотря на все неприятности и несчастья, им переживаемые. В этом проявлялся идеал внутренней свободы, свободы от страстей, который лелеяли почти все стоики. Согласно Хрисиппу (ок.280-208 до н. э.), существует мировая душа. Это чистейший эфир, самый подвижный и легкий, женственно-нежный, как бы

тончайший вид материи.

Представитель позднего стоицизма Марк Аврелий (121-180, римский император с 161 г. н.э.) был убежден, что Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители. (Эта идея возродилась в христианстве в образе ангела-хранителя.) Для него Вселенная - тесно связанное целое; это единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой.

Характеризуя различные свойства души, стоики особое внимание уделяли феномену воли; учение было построено на волевом принципе, на самообладании, терпении и т.п.

Развитие природы они трактовали также в религиозном духе, считая, что все предопределено. Бог не отделен от мира, он - душа мира, благодетельное провидение. Стоики исходили из принципа всеобщей целесообразности. Все имеет свой смысл: даже клопы полезны, поскольку они помогают просыпаться по утрам и не лежать слишком долго в постели.

Свобода для знаменитого мыслителя, писателя и государственного деятеля **Сенеки** (ок.4 до н.э. - 65 н.э.) - это божество, которое господствует над всеми вещами и событиями. Ничто не может ее изменить. Отсюда покорность, выносливость и стойкое перенесение жизненных невзгод. Стоический мудрец не сопротивляется злу: он его понимает и стойко пребывает в его смысловой текучести, поэтому он невозмутим и спокоен. Недаром в продолжение всей истории стоицизма Сократ был главным божеством стоиков; его поведение во время суда над ним, отказ от бегства, спокойствие перед лицом смерти, утверждение о том, что несправедливость наносит больше вреда тому, кто ее совершает, чем жертве, - все это целиком отвечало учению стоиков.

Ранние стоики в своих идеях бытия следовали античной традиции. Они исходили из того, что тело мира образовано из огня, воздуха, земли и воды. Душа мира - это огненная и воздушная пневма. Все бытие мыслилось только как разная степень напряжения божественно-

материального первоогня. Согласно учению стоиков об огненной стихии сущности мира, этот огонь превращается во все прочие стихии по закону, который вслед за Гераклитом называли Логосом. Логос мира у стоиков отождествлялся с *Судьбой*. По их утверждению, Судьба есть Логос Космоса: он упорядочивает все в мире. Зенон (332-262 до н.э.) говорил, что Судьба - это власть,двигающая материю. Он определял бога как пламенный разум мира: бог наполняет собой весь мир, как мед наполняет пчелиные соты. По Зенону, Бог, Ум, Судьба - одно и то же.

По природе, учили стоики, все человеческие существа равны. Марк Аврелий в своем труде «Наедине с собой» хвалит политику, управляемую на основе равных прав и равной свободы слова, и царское правление, которое уважает более всего свободу управляемых. Это был идеал, который не мог быть осуществлен в Римской империи, но оказывал влияние на законодателей, в частности в период правления Марка Аврелия было улучшено положение женщин и рабов. (Христианство переняло эту часть учения стоиков вместе со многими другими. См.: Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 287).

Стоиков интересовали не столько тайны Космоса, сколько стихия выражения и выразительности. Давая в общем весьма грубоватую космологию, они, говорил А.Ф. Лосев, оказались весьма тонкими филологами и ценителями именно выразительных форм сознания, а диалектика понималась ими в теснейшей связи с риторикой, с искусством вести разговор. (С этим содержанием диалектика вошла и в средневековое мышление.)

О делении философии на *логику, физику и этику* говорил еще Аристотель, тем не менее у стоиков это деление получило окончательное признание, в силу чего эти три философские дисциплины были разграничены и логика стала самостоятельной дисциплиной.

Таким образом, эллинистически-римский период развития философской мысли принес с собой в мир немало нового, что резко

отличает его от предыдущего периода греческой классики.

Неоплатонизм: Плотин и другие неоплатоники

Неоплатонизм - направление античной философии позднего эллинизма (III-IV вв.), систематизировавшее основные идеи Платона с учетом идей Аристотеля. Личностной спецификой неоплатонизма является учение о сохранении внутреннего покоя личности и ее защите от различного рода потрясений, характерных для данного периода истории Римской империи и связанных с ее дряхлением и распадом. Философской сердцевиной неоплатонизма является разработка диалектики платоновской триады единое - ум - душа и доведение ее до космического масштаба. Так, развивалось учение Аристотеля об «уме-перводвигателе» и о его самосознании, в силу которого он выступал одновременно и субъектом, и объектом, содержа в себе свою собственную «умственную материю».

Основатель школы неоплатонизма - **Плотин** (ок.205 - ок.270). Согласно Плотину, центральная выдающаяся фигура всего неоплатонизма - душа, как отмечает А.Ф. Лосев, не есть тело, но зато душа осуществляется в теле и тело есть предел ее существования. Ум тоже не есть тело. Но без ума вообще не существовало бы никакого организованного тела. Материя находится также в самом уме, поскольку ум есть всегда некоего рода организация, а всякая организация требует для себя материал, без которого нечего было бы организовывать, потому что всякая организация потеряла бы смысл. Поэтому не удивительно, что кроме чувственной материи существует, по Плотину, еще и «умопостигаемая материя», а ум тоже есть известного рода тело, а именно смысловое тело. Плотин развивал идею действия «мировой души» по всему Космосу.

Неоплатоники оставались на стадии орфико-пифагорейского учения о переселении и перевоплощении душ. Они много внимания уделяли разработке логических проблем - определениям понятий и

классификациям, а также филологическим исследованиям.

Идеи неоплатонизма не погибли с крушением античного общества. Они впитывали в себя ранние христианские воззрения. Наиболее оригинальной частью системы воззрений *Плотина* является учение о первой ипостаси - *Едином* как трансцендентном начале, которое выше всех иных категорий. С этим связана и такая его идея, как восхождение души от чувственного состояния к сверхчувственному - экстазу. Всякая вещь, созерцаемая как таковая, отлична от всего иного: она – «одно», противопоставляемое всему иному, а Единое неразлично и нераздельно *со-присуще* всему сущему и всему мыслимому. Так что оно есть и все сущее, взятое в абсолютной единичности, включая жизнь Космоса и человеческого ума, являясь принципом всего сущего. Единое никак не дробится, существуя везде и во всем. При этом все «из него изливается» (эманация). Свет - основной образ философии Плотина, соответствующий ее понятиям. «Единое - свет абсолютно чистый и простой (сила света); ум - солнце, имеющее свой собственный свет; душа - луна, заимствующая свет от солнца; материя - мрак" (Блонский П.П. Философия Плотина. М., 1918. С. 48.).

Душа также не раздробляется на части, представляя собой нечто единое и неделимое: она есть особая, смысловая субстанция. Ее нельзя мыслить как некую множественность психических состояний. Ни одна индивидуальная душа не может существовать самостоятельно от всех других душ: все индивидуальные души объемлются «мировой душой». Критикуя Аристотеля, Плотин говорит: душа не потому обладает бытием, что она есть форма чего-то, но она есть непосредственно реальность; она заимствует свое бытие не из того обстоятельства, что находится в некотором теле, но она существует уже до того, как начинает принадлежать телу.

Плотин завещал своему ученику *Порфирию* (ок.233 - ок.304) привести в порядок и издать его сочинения. Порфирий вошел в историю

философии как комментатор Аристотеля и Плотина. Но он гораздо больше, чем Плотин, интересовался практической философией, которую понимал как учение о добродетелях, очищающих от различного рода аффектов. Порфирий призывал к тому, чтобы ум был образцом для всей духовной жизни. Идеи Плотина и Порфирия были развиты **Проклом** (ок.410-485), который считал, что высший тип знания возможен только благодаря божественному озарению; любовь (эрос), по Проклу, связывается с божественной красотой, истина открывает божественную мудрость, а вера соединяет нас с благостью богов. Историческое значение учения Прокла, по словам А.Ф. Лосева, не столько в интерпретации мифологии, сколько в тонком логическом анализе, непосредственно не связанном ни с какой мифологией и представляющем огромный материал для изучения истории диалектики. Большое значение имела разрабатываемая им диалектика Космоса. Философия Прокла оказала громадное влияние на всю средневековую философию. (См.: Самый обстоятельный в истории мировой философии анализ неоплатонизма в трудах А.Ф. Лосева. Он впервые перевел труды неоплатоников на русский язык и дал глубокий анализ сути их учения. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; История античной эстетики. Последние века. Кн. 1, 2. М., 1988).

Тема 5. Человек и мир в философии средневековья

5.1. Исторические условия формирования средневековой философии

5.2. Схоластика и этапы ее развития. Философия Ф. Аквинского:

- а) о бытии; б) о человеке и его душе; в) о познании; г) об этике;
- д) об обществе и государстве

5.3. Особенности философии эпохи Возрождения

5.4. Социально-правовая мысль гуманизма

Ключевые понятия:

Апофатическое богословие - (греч. ἀποφατικός - отрицательный)

богословская концепция о принципиальной непознаваемости Бога.

Гуманизм - (от лат. *humanus* - человеческий, человечный), философское направление, противостоящее схоластике, утверждающее приоритет человеческого.

Догмат - утвержденное церковью положение, не подлежащее критике и обязательное для всех верующих.

Ереси - (греч. αἵρεσις, букв.- выбор, особое вероучение) отклонения от официальной церковной доктрины в области догматики и культа.

Катафатическое богословие - (греч. καταφατικός - утвердительный) богословская концепция, допускающая возможность познания Бога по плодам его творения и результатам вмешательства в дела мира.

Номинализм - (лат. *nomen* - имя, название) направление в средневековой философии, согласно которому, общие понятия являются лишь именем для обозначения единичных вещей.

Реализм - (лат. *realis* - вещественный, действительный) схоластическое учение, утверждающее, что общие понятия (универсалии) существуют реально и независимо от сознания.

Схоластика - (греч. σχολαστικός - школьный) особый тип религиозной средневековой философии.

Теология - учение о сущности и действии Бога.

Эманация - истечение (излучение) духовного первоначала, выступающего в качестве «Единого», «Первосущности».

Антропоцентризм - философская концепция, согласно которой, человек есть центр Вселенной и цель всех свершающихся процессов в мире.

Пантеизм - учение о том, что все есть Бог; учение, обожествляющее мир.

Свобода - наличие условий для беспрепятственного развития человека.

Исторические условия формирования средневековой философии

Освоение философии Средневековья и Ренессанса позволяет понять связь между развитием философии и историческим развитием общества. Актуальность этого вопроса обуславливается возрастанием в жизни современного общества роли религии и религиозной философии. Знакомство с религиозной философией, ее методологией и аргументацией позволяет лучше понять и суть теологической концепции государства и права, которая пользуется значительным влиянием в современном мире.

Средние века охватывают целую эпоху европейской истории с V по XV века. Крайними точками отсчета являются падение Западной Римской империи (476 г.) и возникновение в XV в. буржуазных общественных отношений. Этот период истории включает: возникновение (V-X вв.), расцвет (XI-XV вв.) и упадок (XVI-XVIII вв.) феодальных общественных отношений. Основу этих отношений составляет собственность на землю и внеэкономическая форма принуждения работающих на этой земле. «Владеть» в феодальном обществе значило владеть определенной территорией, на которой ты полновластный хозяин, «государь», способный заставить каждого, и прежде всего крестьянина, выполнять твою волю. Вокруг такого права на владение и развивались основные коллизии феодального общества, накладывавшие свою печать на отношения между феодалами и крестьянами (затем горожанами), отношения между различными группами самих феодалов (светские и церковные, сторонники и противники королевской власти и т.д.) и отношения между крупными территориальными и социокультурными образованиями того времени («католический мир», «православный мир» и «арабский мир»). Мировоззрение средних веков носило теоцентристский характер. Церковная догма была исходным и конечным пунктом всякого мышления, в т. ч. и философского. Это предопределило место и роль философии в средние века: философия выступает как «служанка» богословия. Теоретической основой средневековой философии была

христианская религиозная догматика и некоторые идеи античной философии, прежде всего Платона и неоплатоников, а затем и Аристотеля. Эти различные философские основания обуславливали различия самих схоластических философских систем и их противостояние. Поскольку истина уже «открыта» в «Откровении» и изложена в «Священном Писании», то задача философии состоит в том, чтобы с помощью логики и разума подтвердить («обслужить») истинность религиозных догм, основанных не на разуме, а на вере. Задача, поставленная перед схоластикой, оказалась невыполнимой. Столкновение, а затем и размежевание знания и веры, было неизбежным. Противоречие между разумом и верой, привело, в конце концов, к гибели схоластики и замене ее новым типом философии и философствования.

Схоластика и этапы ее развития. Философия Ф. Аквинского

Схоластика - историческая форма религиозной философии, охватывающая период с IX по XIV век. В ее развитии можно выделить три основных этапа:

1. Ранняя схоластика (IX-XII вв.): Иоанн Скотт Эриугена или Эригена (ок.810-877 гг.), Ансельм Кентерберийский (1033-1109), Росцелин (ок.1050-1120), Пьер Абеляр (1079-1142) и др.

2. Зрелая схоластика (XIII в.): Альберт Великий (род. между 1193-1207. умер в 1280 г.) Фома Аквинский (1225-1274), Сигер Брабантский (ок.1235-1282).

3. Поздняя схоластика (XIII-XIV в.): Роджер Бэкон (ок.1214-1294), Иоанн Дунс Скотт (ок.1265-1308), Уильям Оккам (ок.1300-1350).

Все многообразие проблем, обсуждаемых схоластикой, можно свести к трем основным: проблема соотношения знания и веры; проблема природы общих понятий «универсалий»; проблема соотношения сущности и существования.

Соотношение знаний и веры - главная проблема схоластики. Это

обусловлено как теоретическими, так и практическими основаниями.

Теоретическое (гносеологическое) основание состоит в том, что философ-схоласт всегда имеет перед собой дуалистическую (двойственную) картину любой проблемы, картину «откровения» и картину разума. И он должен решить, хотя бы для себя, как они соотносятся. Практическое основание состоит в том, что для церкви соотношение знания и веры есть вопрос религиозной политики. Схоластика оставила три варианта решения этой проблемы.

1. Знание и вера - антиподы, несовместимые друг с другом. Философия, знания, разум - враги религии и веры. («Философы - патриархи еретиков»). Вере не нужно никакое знание, никакой разум. У нее своя природа, своя основа - «откровение» и «Священное Писание». Отсюда кредо - «верую, ибо абсурдно». (И действительно, зачем верить в то, что знаешь?) Наиболее яркие выразители этой концепции - Тертуллиан (160-240) и Петр Дамиани (1007-1072).

2. Теорию двойственной истины представляют Аверроэс (1126-1198), Сигер Брабантский (ок.1235-1282). Философия и теология имеют разные объекты исследования (одна - природу, другая - Бога), разные источники (одна - разум, другая - «откровение»), и поэтому они обладают разными истинами. Одна - истина философская, другая - истина теологическая. В этом плане они равноценны и независимы друг от друга.

3. Третья позиция предполагает необходимость **союза философии (разума) и теологии (веры)**. Она выражена и закреплена в катафатическом богословии. Однако суть этого «союза» понимали по-разному. Одни в этом союзе отдавали явное предпочтение вере: «верую, чтобы понимать» (А. Августин. А. Кентерберийский), другие - разуму: «понимаю, чтобы верить» (П. Абеляр). Идея опоры на разум в решении теологических вопросов, высказанная еще в IX в. Иоанном Скоттом Эриугеной (разум как критерий правильного толкования «Священного Писания») стала основой религиозного рационализма. Суть его сводилась к тому, что «все, что

разумно, должно быть доказуемо разумом», но отсюда неизбежно вытекала вторая половина этого умозаключения «все, что недоказуемо разумом - неразумно». Именно стремясь избежать обвинений в «неразумности», схоластика вынуждена была постепенно отказываться от рационального обоснования религиозных догматов, ссылаясь при этом на их «сверхразумность».

В этом плане история схоластики - это история размежевания знания и веры. И проводят это размежевание сами схоласты. Альберт Великий исключил из рационального обоснования догматы о троичности, воплощении и воскресении. Ф. Аквинский - догматы о творении во времени, первородном грехе, таинствах, чистилище, страшном суде и воздаянии. Дунс Скотт - догмат о «творении из ничего». И наконец, Уильям Оккам заявил о рациональной недоказуемости бытия Бога и единства его природы.

Союз разума и веры не состоялся. Более того, попытка его осуществить вызвала ряд проблем. Одна из них вошла в историю философии как проблема общих понятий «универсалий». Над ней активно работали уже Платон и Аристотель. Первый утверждал, что общее существует реально **до вещей** в виде «идеи». Отсюда - истинный «мир идей» и иллюзорный, вторичный «мир вещей». Аристотель считал, что общее существует в **самых вещах**. По этим двум направлениям схоластика разделилась на два лагеря - ***номиналистов и реалистов***.

Суть проблемы состоит в том, чтобы понять, что представляют собой общие понятия, как они возникают, существуют и дают нам знание о мире.

Номиналисты считали, что реально существуют лишь отдельные, единичные, чувственно воспринимаемые вещи. Общее же или вообще не существует (Росцелин, для которого общее - лишь слово (имя) для обозначения однородных единичных вещей) или существует, но только в мысли, в понятии. Оно существует после вещей и представляет собой отвлеченное знание, т. е. говоря словами У. Оккама, «знание чего-то

общего, что можно абстрагировать от множества вещей». Это знание закрепляется и фиксируется в общем понятии (концепт). Отсюда - концептуалистская теория «универсалий». Сильная сторона номинализма - признание реального существования единичных материальных вещей, доступных чувственному познанию. В этом близость номинализма к материалистической философской традиции.

Слабая сторона номинализма в том, что он не объясняет процесс получения истинного знания. Возьмем для примера понятия «государство» и «право». Эти понятия, по мысли номиналиста, получаются путем отвлечения «общего» «от множества» единичных государств и правовых систем. Но для этого: а) нужно пересмотреть и познать все существовавшие и существующие государственные и правовые системы, что вряд ли возможно; б) чтобы отбирать, «абстрагировать» нечто общее, присущее любому государству и праву, надо уже знать это общее, т. е. знать, что есть государство и право, иначе, что и как отбирать; в) и наконец, после того как мы собрали это общее знание о государстве и праве и закрепили его в понятиях «государство» и «право», как узнать, что наши знания истинны? Ведь одни и те же понятия «государство» и «право» понимают и определяют по-разному. Но чье определение истинно? Каков **критерий** определения истинности знания, полученного в общем понятии? Таким критерием, может быть лишь некое постоянное, неизменное, абсолютное, эталонное понятие государства и права, сама идея государства и идея права. Такой эталон, такую «идею» и ищут реалисты.

Реалисты полагали, что реально существует только общее, все единичное, отдельное лишь кажется существующим (Иоанн Скотт Эриугена). Крайний реализм (Ансельм Кентерберийский) понимал природу этого общего в платоновском духе. Общее - «идеи», существующие в уме Бога, до отдельных вещей и вне их. Это те идеальные прообразы, эталоны, по которым Бог творит единичные вещи, отсюда

близость реализма к идеализму. Это, в частности, «идеи» государства и права в уме Бога, согласно которым, он творит затем существующие государства и правовые системы. Более умеренный реализм склонялся к концепции Аристотеля и полагал, что общее существует в самих вещах.

Попытку синтезировать существующие взгляды на природу универсалий предпринял **Ф. Аквинский**. Фома Аквинский (1225 или 1226-1274) - центральная фигура средневековой философии позднего периода, выдающийся философ и богослов, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель одного из двух господствующих ее направлений - томизма. Наследие этого мыслителя весьма обширно. Особое место занимают два монументальных его труда – «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» (иногда именуется «Сумма философии»). Он комментировал тексты Библии и труды Аристотеля, последователем которого был. В его работах, кроме богословия и философии, рассматриваются вопросы права, морали, государственного устройства и экономики. Это незаурядная личность, одаренная не только силой ума, но и характера; его отличали поразительная целеустремленность, неуемная жажда знания. Он родился в семье графа Ландольфа, крупного итальянского феодала. Родители резко протестовали против его стремления учиться и желания монашества. Аквинат (он назван так по месту рождения в Аквино близ Неаполя) бежал из родительского дома, но погоня настигла его. Отец заточил его и, надеясь отвлечь его от мыслей о монастыре, поместил в его камеру обнаженную красавицу. Фома выгнал девушку и все-таки сбежал. Он учился в Парижском и Кельнском университетах. Во время защиты на звание доктора богословия он должен был переспорить 14 самых эрудированных докторов, что и сделал с огромным успехом.

Аквинский, по существу, воспроизвел точку зрения **Авиценны** (980-1037), согласно которой, универсалии существуют тройко: до вещей, как «идеи», как идеальные архетипы в божественном разуме; в самих вещах,

поскольку всеобщее есть сущность единичной вещи; после вещей в человеческом уме, который абстрагирует общее из отдельных вещей и фиксирует его в понятии. Суть этого общетеоретического положения хорошо просматривается на понимании средневековым мыслителем природы и сущности права. Ф. Аквинский выделяет три формы существования права:

1. Вечное или божественное, существующее в форме «идеи» права в божественном разуме (до вещей);
2. Естественное право, как совокупность понятий о праве, существующих в головах людей (после вещей);
3. Человеческое право, как право, существующее в бесконечном многообразии своего проявления (в самих вещах).

И второе и третье право опосредованно божественным, «вечным» правом.

Исходным принципом в учении Аквината является божественное откровение: человеку необходимо для своего спасения знать нечто такое, что ускользает от его разума, через божественное откровение. Аквинат разграничивает области философии и теологии: предметом первой являются «истины разума», а второй - «истины откровения». В силу того что, по Аквинату, конечным объектом той и другой и источником всякой истины является Бог, не может быть принципиального противоречия между откровением и правильно действующим разумом, между теологией и философией. Однако не все «истины откровения» доступны рациональному доказательству. Философия находится в услужении у богословия и настолько же ниже его, насколько ограниченный человеческий разум ниже божественной премудрости. Религиозная истина, по словам Аквината, не может быть уязвима со стороны философии, в чисто жизненном, практически-нравственном отношении любовь к Богу важнее познания Бога.

О бытии. Исходя во многом из учения Аристотеля, Аквинат

рассматривал Бога как первопричину и конечную цель сущего, как «чистую форму», «чистую актуальность». Сущность всего телесного заключается в единстве формы и материи. Именно они суть реальные сверхчувственные внутренние принципы, образующие всякую реальную вещь, все телесное вообще. Согласно Аквинату, материя - только восприимница сменяющих друг друга форм, «чистая потенциальность», ибо лишь благодаря форме вещь является вещью определенного рода и вида. Кроме того, форма выступает в роли целевой причины образования вещи. А причиной индивидуального своеобразия вещей (принципом индивидуализации) является материя того или иного индивида. Опираясь на позднего Аристотеля, Аквинат канонизировал христианское понимание соотношения идеального и материального как соотношение изначального принципа формы («принципа порядка») с колеблющимся и неустановившимся принципом материи («слабейшим видом бытия»). Слияние первопринципа формы и материи рождает, по Аквинату, мир индивидуальных явлений. Это последнее положение поставило точки над *i* в одном из самых острых дискуссионных вопросов христианской схоластики. Формирующееся христианство, а значит, и схоластик не могли не быть озабочены истолкованием своего отношения к материи, так как третья ипостась верховного абсолютного божества - Иисус Христос - был, по Библии, явлен в образе человека, т.е. объединил в себе и божественную (идеальную), и человеческую (материально-телесную) природу. Сам факт этого объединения не давал возможности полностью игнорировать материю как «ничто» (чего требовал, догмат о творении из ничего), поэтому квалификация материи Аквинатом с помощью целой системы утонченных рассуждений в качестве «слабейшего вида бытия» была воспринята церковью как выход из логического тупика. Материя, таким образом, получила в схоластике частичное «оправдание». Вслед за Аристотелем сущее Аквинат делил на субстанции и акциденции. Акциденции, т.е. атрибуты, свойства субстанции (качество, количество,

отношение, место, время и пр.), являются определениями субстанции.

О человеке и его душе. В трактовке Аквината индивидуальность человека - это личностное единство души и тела, именно душа обладает животворящей силой человеческого организма. Душа нематериальна и самосуша: она - субстанция, обретающая свою полноту лишь в единстве с телом. Но телесность имеет сущностную значимость: именно через нее душа только и может образовывать то, что есть человек. Душа всегда носит уникально-личностный характер. Согласно Аквинату, телесное начало человека органически соучаствует в духовно-душевной деятельности личности. Выходит, что думает, переживает, целеполагает не тело и не душа сами по себе, а они в своем слиянном единстве. Он высказал тонкую и глубоко верную мысль: поскольку некоторые люди имеют особенно тонко устроенные тела, души их имеют большую силу разума. Личность, по Аквинату, есть «самое благородное» во всей разумной природе.

О познании. Основополагающий принцип познания, по Аквинату, - реальное существование всеобщего. Человеку присущи две способности познания - чувство и интеллект. Познание начинается с чувственного опыта под действием внешних объектов. Но воспринимается не все бытие объекта, а лишь то в нем, что уподобляется субъекту. При вхождении в душу познающего познаваемое теряет свою материальность и может войти в нее лишь в качестве «вида». «Вид» предмета является его познаваемым образом. Вещь существует одновременно вне нас во всем своем бытии и внутри нас в качестве образа. Благодаря образу, представляющему элемент бытия вещи, который в то же время подобен душе, предмет входит в душу, в духовное царство мыслей. При этом вначале возникают чувственные образы, а из них интеллект абстрагирует «умопостигаемые образы». Истину Аквинат определяет как «соответствие интеллекта и вещи». При этом понятия, образуемые человеческим интеллектом, истинны в той мере, в какой они соответствуют своим понятиям, предшествующим в

интеллекте Бога. Отрицая врожденное знание, Аквинат вместе с тем признавал, что в нас предсуществуют некоторые зародыши знаний, а именно: первые понятия, тотчас же познаваемые активным интеллектом посредством образов, абстрагированных от чувственного.

Об этике. В своих этических воззрениях Аквинат опирался на принцип свободы воли человека, на учение о сущем как благе и о Боге как абсолютном благе и о зле как лишенности блага. По Аквинату, зло является собой лишь менее совершенное благо; оно допускается Богом ради того, чтобы во Вселенной осуществлялись все ступени совершенства. Важнейшей идеей в этике Аквината является концепция, согласно которой блаженство составляет конечную цель человеческих устремлений. Оно заключается в самой превосходной человеческой деятельности - в деятельности теоретического разума, в познании истины ради самой истины и, значит, прежде всего в познании абсолютной истины, т.е. Бога. Основу добродетельного поведения людей составляет коренящийся в их сердце естественный закон, требующий осуществления блага, избежания зла. По Аквинату, без божественной благодати вечное блаженство недостижимо.

Об обществе и государстве. В трактате «О правлении князей» Аквинатом даны синтез аристотелевских этических идей и анализ христианского учения о божественном управлении Вселенной, а также теоретических принципов римской церкви. Вслед за Аристотелем он исходит из того, что человек по своей природе - существо общественное. Главная же цель государственной власти - содействовать общему благу, сохранять в обществе мир и справедливость, способствовать тому, чтобы подданные вели добродетельный образ жизни и имели необходимые для этого блага. Он отдавал предпочтение монархической форме правления, однако считал, что, если монарх окажется тираном, народ имеет право выступить против тирана и тирании как принципа правления.

Фома Аквинский завершил построение здания католической

теологии. Начиная с XIV в. и поныне его учение признается католической церковью как ведущее направление философского мировоззрения (в 1323г. Фома Аквинский был причислен к лику святых) (См.: Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1966; Фома Аквинский // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5.)

В схоластике рассматривается еще одна *теологическая проблема*. Это вопрос о соотношении *сущности и существования в Боге*. Ее философская суть была хорошо известна уже в античной философии. Она состоит в том, чтобы понять, что представляет собой окружающий нас мир. В философских терминах это вопрос о том, как соотносится мир феноменальный (мир видимый, чувственно воспринимаемый, «мир для нас») с миром ноуменальным (миром невидимым, чувственно не воспринимаемым, «миром в себе»). На этот вопрос есть два ответа.

1. Единственная реальность, с которой мы имеем дело, это феноменальный мир (мир, который нам является) и у нас нет никаких оснований предполагать, что за ним стоит еще какой-то «действительный», «субстанциальный», «сущностный», «ноуменальный» и т. п. мир.

2. Другие полагают, что такие основания есть: а) при всех превращениях и изменениях мир все же сохраняется как относительно устойчивое единое целое. Следовательно, должна существовать некая основа, «субстанции» этого единства: б) если мы имеем дело только с феноменальным миром (данным в сознании), а у каждого этот «феноменальный мир» свой, то чей же «мир» истинный? Ничей, отвечают первые, ибо все они равноценны. Но как же тогда можно получить истинные знания о мире, спрашивают вторые?

Знания, полученные с помощью чувств, такие же временные, преходящие, противоречивые, как и сам существующий мир и, следовательно, быть истинными, т. е. полными, абсолютными, завершенными не могут. Мы же хотим истин, постоянных устойчивых, абсолютных. Как писал св. Августин, «я тебя самой, тебя, истина вечная, в

которой нет изменения и ни тени перемены, алкал и жаждал». Эта «жажда» и толкает на поиски «сущности» и «субстанции» мира. Только при наличии чего-то постоянного, неизменного, абсолютного в самом мире можно получить постоянные, неизменные, полные, т. е. истинные знания о нем.

Для схоластики сущностью всего существующего был Бог. Сущность любой существующей вещи как раз и состояла в том, что она сотворена Богом. Познавая существующие вещи как творение Бога, мы через них познаем сущность Бога (мира). О существовании мы узнаем с помощью чувств, сущность познаем с помощью разума или «сверхразума» (откровение, озарение, экстаз, интуиция и т. д.).

Исходя из существующего мира, Ф. Аквинский развивает свои доводы о сущности и существовании Бога (Бог как первопричина, как «перводвигатель», как абсолютная цель, как абсолютное совершенство и как абсолютная необходимость).

Принципиально новый подход к соотношению сущности и существования предложил У. Оккам. Тезис, известный как «бритва Оккама», гласит: «сущностей не следует умножать без необходимости» (у самого Оккама: «не нужно делать с большим, то, что можно сделать с меньшим»). Другими словами, если наука сама, с помощью разума и опыта может объяснить сущность какой-либо вещи, то нет никакой необходимости вводить еще одну сущность для ее объяснения. Для старой дилеммы знание или вера - это означало, что по мере расширения области знания сфера веры будет неизбежно сокращаться.

Проблема соотношения сущности и существования станет одной из центральных проблем всей последующей философии. Это «феноменальный» и «ноуменальный» мир у Канта, это - «Абсолютная идея» и «наличное бытие» у Гегеля, это - феноменология Гуссерля, это - «сущность и существование» в экзистенциализме и многое другое.

Выводы:

Подводя итог, можно сказать, что в решении означенных проблем просматриваются две философские традиции - платоновская и аристотелевская. Их борьба и взаимовлияние в значительной мере определяют направленность тех или иных систем религиозной философии средних веков, в том числе и философии Ф. Аквинского.

Существует три пути получения истины: с помощью разума, через откровение и с помощью интуиции. Каждый из этих путей ведет к истине, но они далеко не равноценны. У них, говоря словами Ф. Аквинского, различие «в способах, при помощи которых может быть познан предмет».

Философия (наука) опирается на разум человека и получает **истины разума**. Теология опирается на божественный разум и получает **истины откровения**, данные непосредственно от Бога. Вторые истины настолько же выше первых, насколько «божественный разум» выше человеческого. По мнению Ф. Аквинского, противоречия между истинами разума и истинами откровения существуют исключительно потому, что большинство истин откровения как истин разума божественного, недоступны пониманию разума человеческого. Они не противоразумны, а **сверхразумны..**

Оценку схоластики в целом, можно завершить словами Л. Фейербаха о том, что схоластика «старалась доказать и обосновать предметы веры, основанной лишь на авторитете... доказывала этим, правда больше частью помимо собственного знания и воли, **авторитет разума** и таким образом вносила в мир или, по крайней мере, подготавливала иной, чем у старой церкви, принцип, принцип мыслящего духа, самосознания разума» (см.: Фейербах Л. История философии, В 3-х т., М., 1967. - Т.1. - С.72). Именно этот процесс «самосознания разума», идущий даже в схоластике, и стал предпосылкой последующего развития философии.

Особенности философии эпохи Возрождения

В эволюции философской мысли эпохи Возрождения обычно выделяют гуманистический, неоплатонический, натурфилософский периоды.

У истоков антропоцентрического гуманизма стоит Данте Алигьери (1265-1321). В своей бессмертной «Комедии», а также в философских трактатах «Пир» и «Монархия» он исполнил гимн земному предназначению человека, открыл путь к гуманистической антропологии. Тленному миру земли противостоит вечный мир небес. И в этом противостоянии роль среднего звена выполняет человек, ибо он причастен к обоим мирам. Смертная и бессмертная природа человека обуславливает и его двоякое предназначение: внеземное существование и осуществимое на земле человеческое блаженство. Земное предназначение реализуется в гражданском обществе, к жизни вечной человека ведет церковь.

Таким образом, человек как цель реализует себя и в земном предназначении, и в вечной жизни. Разделение земной и загробной жизни ставит проблему отказа церкви от ее притязаний на светскую жизнь.

Старый стереотип презрения к земному уступает место идеалу человека в его достойном земном существовании. Об этом свидетельствует и трактат Джаноццо Манетти (1396-1459) «О достоинстве и превосходстве человека», где подчеркивается, что человек рождается не для печального существования, а для созидания и утверждения себя в деяниях своих.

Предметом изучения философии становится земная жизнь человека, его деятельность. И задачей философии является не противопоставление духовного и материального, а раскрытие их гармонического единства. Ценностям Средневековья гуманизм противопоставляет ценности земного мира. Следование природе провозглашается обязательным условием. Аскетический идеал рассматривается как лицемерие, противоестественное состояние.

Философия гуманизма, «реабилитировав» мир и человека, поставила, но не решила проблему соотношения божественного и природного,

бесконечного и конечного. Решение этой онтологической проблемы стало содержанием неоплатонического периода развития философии Возрождения.

Мир - это не результат отчуждения Бога, его «эманация», а открытый познанию образ Бога, т. е. мир - это и есть Бог. Идею мира как Бога активно прорабатывает Николай Кузанский (1401-1464), пытаясь решить проблему соотношения мира и Бога не в теологическом прочтении, а в философском исследовании. По сути, у него речь идет о переходе от единого к многообразию, от бесконечности к конечному, от Бога к миру. Бог есть все в свернутом виде. Это все, будучи развернуто, - есть мир (см.: Кузанский Н. Соч. М., 1979. - Т. 2. - С. 103-109).

Пантеистическая космология накладывает печать и на учение Кузанского о человеке. Как космос в свернутом виде содержится в Боге, так и абсолютная природа Христа есть свернутое состояние человеческой природы (там же, т. 2. - С. 112, 147-152).

Уподобление человека Богу осуществляется на путях познания мира. Если Бог в своем творении «развертывает» Мир, то человек силой своего разума развертывает понятия о мире. Осуществить эту акцию человек может только при соприкосновении с миром природы - этой божественной книгой, в которой Бог раскрыл себя человеческому познанию. На основе ощущения и с помощью логики рассудка разум составляет понятие о природе. Если рассудок и чувства не могут подняться над многообразием конечного мира, то разум не только упорядочивает деятельность рассудка, но и постигает бесконечность. Разум наделен особым интеллектуальным созерцанием. Через интуицию осуществляется «постижение непостижимого». Поскольку сущность вещей есть бесконечность, то процесс познания есть восхождение от знания конечного, чувственно воспринимаемого мира к постижению его бесконечной сущности.

Затрагивает Н. Кузанский и проблему соотношения веры и разума. Не уточняя приоритеты, мыслитель отмечает, что вера есть путь

постижения Бога в его «свернутом» состоянии. Но познание «развернутого» мира, познание Бога, в результате чего разум постигает объект, осуществляя переход от конечных вещей к бесконечной сущности, - есть дело разума. И эту деятельность разума нельзя заменить верой. Путь разума не следует смешивать с путем веры и наоборот.

Если Н. Кузанский рассматривает проблемы онтологии и гносеологии, то Марсилио Фичино (1433-1499) больше внимания уделяет социально-этической проблематике, в центре которой стоит человек.

Рассматривая соотношение богословия и философии, Фичино предпочитает видеть в философии не «служанку» богословия, а «сестру» религии. Более того, философия должна стать «ученой» религией, открывая разуму вечные истины. Не религии, а философии под силу решить проблему перехода от высшего Единства - к множественности, от божественного первоначала - к существованию конкретных вещей. Решение этой проблемы должно выявить внутреннее единство космоса, объединяющего Бога, природу и человека.

В мироустройстве, где господствует гармония, человек выступает как прекраснейшее из божественных творений. Мощь человека подобна божественной природе. Повелевая природой, человек «как бы некий Бог». Потому, будучи рожденным царствовать, человек не должен быть рабом в ожидании свободы потустороннего мира.

Учение о свободе человека явилось стержнем философской антропологии Пико делла Мирандолы (1463-1494). Человек - это особый мир космоса. Он не обладает собственной (земной, небесной, ангельской) природой. Он должен сделать себя сам в условиях свободного, а стало быть, ответственного выбора. Человек может подняться до заоблачных высот или опуститься ниже животного.

В свободе выбора Пико делла Мирандола видит «высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем кем хочет» (см.: История эстетики. Памятники

мировой эстетической мысли. М., 1962. - Т.1. - С. 508). Речь идет о новом понимании человеческой природы - как природы самостановящейся. Человеческая природа предстает как результат свободной творческой деятельности. «Божественность» человека заключается не в том, что он творение Божье, «созданное по образу и подобию», а в том, что она, как человеческое совершенство - не дана, а достижима. Нужна негативная реакция на сущее и желание должного; нужен выход за пределы наличной природы; нужны значительные творческие усилия и ответственный выбор, и тогда человек может обрести «божественность» как высшую меру человеческого совершенства.

Мысль о единстве космоса, о всеобщей одушевленности природы, понимание природы как «внутреннего мастера», а человека как высшего самотворения - все это получило дальнейшее развитие в натурфилософии эпохи Возрождения, предверием которой была философия естествознания.

Новое естествознание и натурфилософия были подготовлены общим развитием философии гуманизма, обеспечившего устойчивую веру человека в способность познать мир и самого себя в этом мире.

У истоков нового естествознания стоят такие мыслители как Леонардо да Винчи (1452-1519) и Николай Коперник (1473-1543). Феномен Леонардо справедливо рассматривается как наиболее полное воплощение своей эпохи, которая нуждалась в титанах и рождала титанов. Своей многогранной творческой деятельностью он заложил дорогу науки будущего.

Схоластическому методу обоснования догматов церкви, Леонардо да Винчи противопоставляет экспериментальный метод, в основе которого лежит опыт. Экспериментальному методу Леонардо недостает устойчивых принципов, у него отсутствует логическая структура, и тем не менее он был достаточным основанием для заявки на новую методологию. Интересные суждения высказывает Леонардо да Винчи и по проблемам космологии. Его мысль, что не Земля, а скорее Солнце выступает центром

нашей Вселенной, предвосхитила гелиоцентризм.

Эпоху Возрождения по праву именуют эпохой «великих открытий». Однако ни одно не имело такого значения как созданная Н. Коперником гелиоцентрическая система мира. Опубликованная в 1543 г. работа Н. Коперника «Об обращении небесных сфер», сыграла решающую роль в пересмотре представлений о мире. Разработке концепции гелиоцентризма Коперник посвятил всю свою жизнь. Но он не спешил сделать открытие достоянием гласности, ибо не без оснований опасался преследований со стороны церкви. Опасение Н. Коперника оправдалось, в 1616 году его учение было запрещено как «глупое, философски ложное, решительно противоречащее священному писанию и прямо еретическое».

Идеи Коперника развивает Иоганн Кеплер (157-1630). Предвосхищая открытие Закона всемирного тяготения, Кеплер обосновал положения о том, что планеты движутся вокруг Солнца не по идеальным круговым, а по эллиптическим орбитам, что движение планет вокруг солнца неравномерно и время обращения планет зависит от их расстояния от Солнца.

И. Кеплер создал научную астрономию, на которую ориентировались в своем развитии естествознание и философия. Его открытия стали предпосылкой для реабилитации учения Коперника.

Еще один шаг в становлении науки как самостоятельной формы сознания общества, как специфического вида освоения мира, сделал Галилео Галилей (1564-1642). Занимаясь вопросами математики и механики, он сконструировал телескоп с увеличением в 30 раз. Благодаря телескопу небо предстало совершенно в новом виде. Пораженные современники говорили: «Колумб открыл новый материк, Галилей - новую вселенную».

Это был еще один удар по геоцентрическому мировоззрению. Галилей был вызван в святую инквизицию для увещевания, подчинившись внешне, Галилей продолжал работать над созданием основ естествознания. Его «Диалоги о двух важнейших системах мира, птолемеевской и

коперниковской» стали программой науки, закладывали основания новой картины мира и новой методологии научных исследований.

К середине XVI века философия гуманизма и философия неоплатонизма выполнили свое назначение. На их место приходит натурфилософия. Она становится определяющим фактором развития философской мысли на пути становления ее суверенитета. Опираясь на достижения естествознания и ренессансного неоплатонизма, натурфилософия формирует новую картину мира, свободную от теологии. Основу ее метода составляет «рассмотрение природы, исходя из ее собственных начал».

Начало натурфилософии положил Бернардино Телезио (1509-1588). Свою философскую доктрину Б. Телезио изложил в сочинении «О природе вещей согласно ее собственным началам» (Неаполь, 1565).

Уже в самом названии заложена исследовательская программа. Здесь и упоминание о материалистической традиции мыслителей античности и заявка на новый метод - изучать природу в соответствии с ее собственными началами, заключенными в ней самой и из нее выводимыми. Божественное начало исключается из природы, отсутствует оно и в сфере философского анализа. Формально Телезио признает Бога в качестве демиурга, но естествоиспытателю нет никакого дела до акта творения. Его интересует природа как она есть. Рассмотрение природы на основе ее «собственных начал» заставило Телезио отбросить аристотелевский принцип «движения от другого» и искать причину движения в самой природе. Такой причиной является «собственная сущность» природы. Небесные тела находятся в состоянии движения потому, что внутри они раскалены. Движение является состоянием огня.

Вклад в развитие натурфилософии эпохи Возрождения внес и Франческо Патрици (1529-1597). Свою позицию Патрици изложил в сочинении «Новая философия Вселенной». Преодолевая аристотелевский дуализм материи и формы, Патрици в качестве первоначала всех вещей

указывает на «пространство, свет, тепло и поток». Свет, тепло и поток в своей совокупности и есть живая, наделенная яркими красками, одушевленная материя. Что касается пространства, то оно субстанционально, а потому является первоосновой всяческого бытия. Через всеохватывающий и всепроникающий свет Патрици делает попытку обосновать единство мира и Бога. Свет исходит от Бога и пронизывает весь мир - от бестелесного божественного света в бесконечном пространстве до физического, чувственно воспринимаемого света мира. Следствием бесконечности Бога является бесконечность мира. Но последняя не совпадает с материальным миром. Она ограничена бестелесным божественным светом, переходящим в телесный свет физического, материального мира. Движение телесных тел и движение материального мира Ф. Патрици объясняет их одушевленностью. Движение тождественно жизни. Природа в своем многообразии есть «не что иное, как единая жизнь всего мира». Одушевленный космос, где в бесконечном пространстве, пронизанном светом и теплом, в бесконечном потоке возникает и гибнет конкретная действительность мира - такова натурфилософская картина мира Ф. Патрици.

Пантеистическая натурфилософия Джордано Бруно (1548- 1600) явилась апогеем развития философской мысли эпохи Возрождения. В ней воплотились гуманизм, стихийная диалектика и выражение величия природы. Центральной категорией философии Дж. Бруно является Единое. Единое есть одновременно и причина бытия, и само бытие вещей. В Едином отождествляется сущность и существование. Единое бесконечно и беспредельно, оно есть все. В нем материя совпадает с формой, духовное с телесным, а действительность с возможностью. Материя - начало и конец предметного мира. В ней возникают и гибнут формы, но вечно пребывает сама материя, как «беспричинная причина». Что касается пространства и времени, то они являются необходимым условием существования материи как источника жизненного начала. Такая позиция обеспечила Бруно

возможность создать новую космологию, сделать радикальные выводы из коперниковской концепции гелиоцентризма.

Признание естественного характера движения Земли и всех других небесных тел означало отказ от аристотелевского Перводвигателя, ибо движение от другого есть насильственное движение, чуждое природе, пребывающей в самодвижении. Во Вселенной все подвержено развитию, изменению и гибели. Миры рождаются и умирают. Наша солнечная система - одна из бесчисленного множества других систем.

Гилозоизм Дж. Бруно накладывает свою печать и на учение о познании мира. Предпосылкой познания является сомнение. Нельзя доверяться ни мнению большинства, ни традиционной мудрости, ни авторитетам, ни догмам веры, где чувственный опыт проходит рациональную обработку. Единственным авторитетом должен быть разум и свободное исследование. К чувственному восприятию мира Дж. Бруно также относится с предубеждением. Он полагает, что чувства могут только «возбуждать разум», обозначая дорогу к истине, но не саму истину. Недостаток чувственного ощущения в том, что оно «не видит бесконечность... ибо бесконечное не может быть объектом чувств» (см.: Бруно Дж. Диалоги. М., 1949).

Поэтому в процессе познания на помощь **чувствам** приходит **рассудок**. Он осмысливает то, что воспринято чувствами, удержано памятью и воображением. Рассудок, опираясь на логику, выводит всеобщее из частного. Выше рассудка стоит **интеллект**. Он осмысливает результат логического рассуждения, рассматривает его внутренним зрением. Высшей способностью человеческого разума является ум (дух, интуиция). Проявлением этой высшей ступени познания является непосредственное созерцание Бога как Природы и Природы как Материи во всеобъемлющем содержании. Познание есть непрерывный процесс к высшему созерцанию.

В решении проблемы постижения истины Бруно отвергает как

притязания теологии, так и компромиссное учение о «двоякой» истине. Истина едина и постигаема только философией. Все остальные притязания есть проявление невежества. В то же время Дж. Бруно отдает себе отчет, что подлинное познание бесконечно, как бесконечен объект познания - природа. Догматической религиозности Дж. Бруно противопоставил философскую религиозность. Философская религиозность не получила признания со стороны католической церкви, и 17 февраля 1600 г. Джордано Бруно был сожжен на Поле цветов в Риме.

Но его идеи получили дальнейшее развитие в философии Нового времени. Это понимание материи как объективной и активной сущности, независимой от Перводвигателя: это положение о бесконечности Природы, бесчисленности миров в Универсуме и о жизни на них: это элементы диалектики по таким вопросам как учение о противоположностях, соотношении части и целого, понимание мира как единой целостности; это положение о движении как самодвижении материи в пространстве и времени и т. д.

Социально-правовая мысль гуманизма

Гуманистическая мысль эпохи Возрождения многогранна. Ее занимают не только онтологические и гносеологические проблемы, но и проблемы человеческого бытия. Эразм Роттердамский (1469-1536) полагает, что теологию должна сменить этика, а философия обязана спуститься с неба на землю. Вопросам нравственности и политики посвящены его сочинения: «Наставление христианского воина», «Воспитание христианского государя», а «Похвальное слово Глупости» стало книгой века.

Эразм Роттердамский видит в христианстве прежде всего общечеловеческие ценности, требования человеческой нравственности, определяемые не догмами церкви, а заповедями Христа. Человек должен проникнуться любовью к Богу и к людям и выполнить по отношению к

ним свой долг любви и милосердия. «Христианский гуманизм» Роттердамского вошел в противоречие не только со средневековым взглядом на ничтожество человеческой природы, но и с реформаторскими представлениями о греховности человека, обреченности его на погибель. Его оптимизм и гражданский пафос получили свое развитие только во взглядах автора знаменитой «Утопии» Томаса Мора (1478-1535). Мор противопоставляет этический идеал всеобщности эгоистическому себялюбию. Этический идеал всеобщности он обосновывал ссылками на Священное писание: «Господь провидел многое, когда постановил, чтобы все было общим, и многое провидел Христос, когда снова пытался отвратить смертных от частного интереса к общему» (см.: Утопический роман XVI-XVII веков. М., 1971.-С. 195). Мечта гуманистов о наступлении «золотого века» не состоялась. Она рухнула с наступлением эпохи социальных конфликтов.

В недрах феодального общества рождались буржуазные общественные отношения, заявившие о необходимости сильной государственной власти. Одним из идеологов зарождающейся буржуазии был Никколо Макиавелли (1469-1527). 14 лет политической деятельности во Флоренции развеяли у него какие-либо иллюзии о божественном происхождении власти. Идеалом Макиавелли является монархия в форме пожизненной, единоличной и неограниченной диктатуры. Обоснованию такой власти посвящается его работа «Государь», где он прописывает портрет «идеального властелина». Основу государства Макиавелли видит только в силе, не связанной ни традициями, ни моральными нормами. Единственное с чем государь обязан считаться, так это с правом частной собственности, ибо люди скорее простят смерть родителей, чем потерю собственности (см.: Макиавелли Н. Государь. М., 1990. - С. 40-77).

Красной нитью через его трактат проходит идея того, что неискоренимый эгоизм человеческой природы с необходимостью требует того общественного института, который способен поставить человека в

более или менее жесткие пределы, блокировать его эгоизм и регламентировать его поведение.

Макиавелли сделал попытку посмотреть на государство человеческими глазами и вывести его законы из разума и человеческого опыта, а не из теологии. Не случайно его трактат попал в «Индекс запрещенных книг», а церковь создала миф о том, что макиавеллизм тождественен аморализму. Автор «Государя» действительно освобождал политику от морали. Но освобождая политику от религиозной морали, Макиавелли освобождал политику от религии. Предпочитая смиренных, а не деятельных людей, христианство развязывает руки мерзавцам. И в этом смысле религия не работает на укрепление государства. Макиавелли ориентируется на государя - реформатора, выразителя общенациональных интересов.

Социально-политическая мысль тесно связана с пониманием внутреннего мира человека. Этот мир человека и был объектом пристального внимания М. Монтеня (1533-1592), автора знаменитых «Опытов». Предмет этой книги один - обостренный интерес к собственному «я». «Опыты» воссоздают картину самоанализа с опорой на принцип конкретности истины и реализуя право на скептицизм, как методологический прием. Это пристальное внимание к себе, по мнению Монтеня, вполне оправдано, ибо позволяет «проследивать извилистые тропы нашего духа, проникать в темные глубины его».

Острие монтеневского скептицизма было направлено, в первую очередь, против теологического догматизма. Издеваясь над догматами, М. Монтень отмечает, что люди ничему не верят так твердо, как тому, о чем они меньше всего знают. Здесь критика догматизма перерастает в критику обыденного сознания, с чего и начинали философы античности. Но в отличие от античного скептицизма, обличающего невежество обыденного сознания. Монтень пытается найти пути его устранения, показав, что познавательная деятельность движется между знанием и

незнанием. Незнание - это предпосылка к познанию. Только признав свое незнание, мы можем освободиться от гнета предвзятости. Более того, незнание уже само по себе есть первый и ощутимый результат познания. Философия начинается с удивления, развитием является исследование, ее концом - знание, для постижения которого нужны значительные усилия. Скептицизм Монтеня - это отказ от самоуверенности и самонадеянности, это ориентир на движение от незнания к знанию.

Знание начинается с ощущений, но ощущения - лишь предпосылка знания и не больше, ибо наши ощущения, как правило, не адекватны характеру их источника. Кроме того, сам объект познания находится в постоянном изменении. Нет абсолютного знания, оно всегда относительно.

Монтень критически относится как к теоцентризму, так и антропоцентризму. Но его критика не самоцель, а средство выработки практической морали. Философия М. Монтеня - это учение об искусстве жизни, ибо «жизнь сама по себе - ни благо, ни зло: она вместилище и блага и зла, смотря по тому, во что... превратили ее».

Человеческая жизнь многогранна, она включает не только радости, но и страдания. Принятие жизни во всей ее сложности, мужественное перенесение страданий тела и души, достойное исполнение своего земного предназначения - такова позиция этики М. Монтеня.

Выводы:

Подводя итоги философии эпохи Возрождения следует указать на ее **светское** содержание и **антисхоластическую** направленность: достаточно **мирное сосуществование** с религией, а также **индивидуализм**. Концепция индивидуализма признала только всестороннего, реального человека, а не его общественную функцию.

Эти особенности позволяют рассматривать философию Ренессанса как заключительный этап средневековой философии и как первый этап философии Нового времени.

СМ 3. Философия Нового времени

Тема 1. Методология философии Нового времени: эмпиризм, рационализм

- 1.1. Эмпиризм новой философии.
- 1.2. Рационализм философии Нового времени.
- 1.3. Онтологические проблемы философии XVII-XVIII веков.
- 1.4. Человек и его бытие в философии Нового времени.

Ключевые понятия:

Агностицизм - учение о непознаваемости мира.

Гилозоизм - философское направление, рассматривающее мир как живое (одушевленное) целое.

Гносеология - учение о познании.

Дедукция - выводение частного из общего, движение мысли от общего к частному.

Индукция - выводение общего из частного, движение мысли от частного к общему.

Рационализм - философское направление, рассматривающего «чисто разумное» познание мира и недооценивающее возможности чувственного познания.

Сенсуализм - философская концепция, выводящая все познание из чувственных восприятий, рассматривающая явления духовной жизни как определенные комплексы ощущений.

Эмпиризм - философское направление, абсолютизирующее возможности опытного познания и недооценивающее возможности рационального познания мира.

Становление капитализма было связано с развитием производства и торговли, что стимулировало интерес к естествознанию. Учение о природе переходит в ведение науки. Поскольку актуализируется проблема пути постижения истины, то в философии на передний план выходит гносеология.

Перед гносеологией стояла задача - объяснить процесс познания и найти оптимальные пути постижения истины. В объяснении процесса познания возникло противостояние между эмпириками и рационалистами. Первые делали ставку на чувственный опыт, а вторые - на разум. Но те и другие были единомышленны в том, что знание - сила.

Истоки нового философского мышления определялись желанием обеспечить «царство человека на земле», идеал которого формировался по мере становления капиталистического способа производства и был ориентирован на познание и освоение природы.

Эмпиризм новой философии

Восстановление в правах самоценности природы и человеческой индивидуальности выдвинуло в качестве первостепенной философской задачи обоснование адекватного метода познания природы и самого человеческого разума как суверенного и самодостаточного средства человеческой активности.

Основоположником методологии познания мира новой философии явился **Фрэнсис Бэкон** (1561-1626). Его перу принадлежат трактаты: «О достоинствах и приумножении наук», «Новый Органон наук», «О началах и истоках», «Новая Атлантида» и др.

Умозрительной схоластике Ф. Бэкон противопоставил концепцию «естественной» философии, основанной на опытном познании. В своем сочинении «Новый Органон наук, или Истинные указания для истолкования природы» философ провозгласил принцип эмпиризма как основы познания и разработал индуктивный метод. Индукция характеризует логику познающей мысли от знания повторяющегося признака у отдельных явлений к выводу о принадлежности этого признака всем явлениям определенного класса. Суть индуктивного метода заключается в получении общих положений, общего знания о мире путем изучения многообразия явлений и процессов этого мира. Ф. Бэкон считает,

что индукция является оптимальным методом познания, ибо она «считается с данными чувств и настигает природу, устремляясь к практике».

Надо следовать не методу рационалиста-«паука», создающего ажурную ткань доказательств, в большинстве случаев не только бесполезную, но подчас и беспомощную в силу ориентации на ложное основание; надо следовать не методу эмпирика-«муравья», который тащит все, что попадает ему на пути; нужно следовать методу индукции-«пчелы», которая собирает мед - истину. Только индукция (от лат. - наведение) обеспечивает возможность пройти между крайностями «паука» и «муравья» и достичь искомой цели познания, обрести истину.

Но на пути исследователя ждут четыре призрака («идола»). Эти идола имеют сугубо гносеологическое значение. Отчасти они присущи природе человеческого разума, отчасти возникли в ходе истории человеческого познания, отчасти являются издержками индивидуального развития человека. Призраки создают ложные представления, искажают подлинный лик природы, создают препятствия на пути обретения истины.

Идол «рода» присущ самой природе человека. Человек неосознанно воспринимает исследуемый объект через призму собственной природы. Ум человека «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (см.: Ф. Бэкон. Соч.: В 2-х т. М., 1978. - С.18).

Идол «пещеры» - это заблуждения, присущие конкретным людям, и обусловлены они не столько особенностями их природы, сколько их уровнем культуры, способностью приблизиться к истине вещей (там же, С.19).

Идол «рынка или площади» обусловлен спецификой социальной жизни людей. Каждый народ, каждая эпоха выстраивает свое отношение к миру. Восприятие человеком мира осуществляется через сложившиеся традиции, обычаи. Эти стереотипы могут нести на себе печать

предрассудков и умственных заблуждений. Сложившиеся стереотипы проникают в человеческое сознание и извращают логику мысли.

Идол «театра» порождается слепой верой в авторитеты и их доктрины. Не следует забывать, что каждая из доктрин, как правило, задает канон вымышленного мира, к тому же ретроспективно. Следует понимать, что «истина - дочь времени, а не авторитета» (там же, С.46).

Если история опирается на память, а поэзия - на воображение, то «естественная» философия должна основываться на рассудке и с его помощью преодолевать означенные идола (призраки) рода, пещеры, площади, театра.

Союз опыта и рассудка является базой индукции - метода познания природы в границах разделения целого на части и последующего их изучения. Следуя в направлении от единичного к общему, последователь должен исключать отрицательные суждения и накапливать положительные. Последние являются предпосылкой установления закономерности исследуемого объекта.

Таким образом, главным методом развития науки Ф. Бэкон считал индукцию, опирающуюся на опыт, полученный в результате наблюдения, сравнения, эксперимента и анализа. Но как эмпирик, он явно переоценивал опытное знание и недооценивал теоретическое знание.

Взгляды Ф. Бэкона на методологию и гносеологию новой философии воспринимает *Томас Гоббс* (1588 - 1674), автор трилогии: «О теле», «О человеке», «О гражданине». Его перу принадлежит и знаменитый трактат «Левиафан».

Продолжая линию Бэкона, Гоббс, как представитель эмпиризма, заявляет о том, что «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения (см.: Гоббс Т. Избр. произв., М., 1964. - т.2. - С.50). Без ощущения нет ни представлений, ни памяти, ни других компонентов человеческого сознания. И тут же Гоббс делает существенную оговорку о

том, что эта схема восприятия мира на уровне **знания** фактов вполне достаточна для обыденной жизни, но ее недостаточно для **научного знания**, где место практики занимает теория, где достоверность означает всеобщность и необходимость, выходящие за рамки опытного знания.

Развивая свою методологию, Т. Гоббс отклоняется от бэконовского эмпиризма и приближается к рационализму. За образец теоретического знания он принимает математику. Истины математического знания Гоббс увязывает не с непосредственным чувственным опытом, а с языком, закрепляющим мысли по поводу ощущения, восприятия того или иного явления в словах. Слова - знаки, несущие информацию и обеспечивающие обмен мыслями по поводу непосредственного чувственного опыта. Поскольку слова можно складывать в предложения, а суждения - в умозаключения, оставляющие систему доказательств, то слово-знак следует рассматривать как естественную и необходимую предпосылку науки, если оно не несет в себе двусмысленности. А потому первостепенной задачей методологии является умение составлять точные определения, исключаящие амбивалентность (противоречивость).

Пытаясь соединить элементы эмпиризма и рационализма в единую методологическую систему, Т. Гоббс прибегает к анализу, позволяющему в эмпирическом опыте выявить общее, и к синтезу, обеспечивающему постижение исследуемого объекта в целом. Хотя анализ и синтез взаимосвязаны, но в этой взаимосвязи доминирует анализ, ибо по Гоббсу «целое и совокупность всех его частей идентичны» (там же, т. 1. - С.30). Тем самым задача синтеза предельно упрощается, а механицизм методологии Гоббса предельно проявляется.

Методология ориентирована на познание природы и общества, т. е. на то, что имеет свои истоки и свое развитие. Она исключает теологию, ибо о ее объекте нельзя ничего сказать: она исключает явления, не имеющие телесности, стало быть, к ним не применимо научное рассуждение; она исключает любые формы откровения, пророчество,

астрологию, т. е. все, что составляет предмет веры, а не науки. Но методология Т. Гоббса ориентирована только на пассивное восприятие предметной реальности на уровне феномена, сущность которого сохраняет свою тайну.

Систематизатором эмпиризма в философии Нового времени выступал *Джон Локк* (1632-1704). Перу английского философа принадлежат сочинения: «Опыт о человеческом разумении». «Письма о веротерпимости», «Разумность христианства», «Два трактата о государственном правлении», «Некоторые мысли о воспитании».

Если позиция сенсуализма только угадывалась в методологии Ф. Бэкона и Т. Гоббса, то в философии Дж. Локка сенсуализм становится стержнем эмпиризма, что позволило эмпиризм противопоставить рационализму. В своем трактате «Опыт о человеческом разумении» Дж. Локк утверждал, что чувства являются единственным источником знания. Всякое знание приобретено из опыта. Душа человека при рождении - «чистая доска», на которой жизненный опыт пишет свои письмена (см.: Локк Дж. Избр. философ. произв. в 2-х т. М., 1960. - т. 1. - С.126-128). Поэтому нет никаких врожденных идей, существование которых отстаивала концепция рационализма.

Но Локк проявляет непоследовательность. Он подразделяет опыт на внешний (ощущение внешнего мира) и внутренний (рефлексия, наблюдение своих внутренних переживаний). Причем внутренний опыт посредством рефлексии способен порождать идеи, не имеющие отношения к внешнему опыту.

Непоследовательность Локка проявилась и в его учении о первичных и вторичных качествах. Действительными качествами признавались только первичные качества (протяженность, фигура, движение). Вторичные качества (цвет, вкус, запах) несут на себе печать внешней обусловленности, но являются принадлежностью субъекта.

Там, где Локк отдает предпочтение чувствам и объективному

знанию, проявляется возможность для построения материалистических концепций, а там, где знания обусловлены собственной деятельностью ума, складывается возможность для субъективно-идеалистических построений. «Опыт о человеческом разумении» стал настольной книгой и французского материализма, и английского идеализма.

Своеобразно продолжает линию сенсуализма *Джордж Беркли* (1655-1753). В сочинении «Трактат о принципах человеческого знания» английский философ продолжает эмпирическую традицию. Беркли устраняет непоследовательность Локка, пытаясь обосновать субъективный характер и первичных, и вторичных качеств. По его мнению, качества вещи существуют только в нашем сознании (см.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. - С.177). Познание имеет дело не с объектами, существующими независимо от сознания, а лишь с совокупностью ощущений субъекта. Лишая ощущения их объективного содержания, Дж. Беркли приходит к выводу: существовать - значит быть воспринимаемым (там же, с.172).

То, что нельзя воспринять, не существует. Позиция Беркли - это солипсизм, согласно которому существуют только «я» и мои ощущения. Но солипсизм Беркли не увязывался с его религиозными убеждениями. Избегая чистого солипсизма, Дж. Беркли заявляет о том, что окружающий мир существует как сумма идей, но в уме не отдельного человека, а в уме Бога. Бог, как подлинный субъект вечного существования, «вкладывает» в сознание людей, как отдельных субъектов, содержание их ощущений.

Таким образом, субъективный идеализм Беркли имеет тенденцию трансформироваться в объективный идеализм, где восприятие отдельного субъекта обеспечивается подлинным Субъектом - Богом.

Философия Беркли своей экстравагантностью шокировала. Последователь Беркли - Юм - придает идеализму более приемлемый, респектабельный вид. Перу *Давида Юма* (1711-1776) принадлежат сочинения: «Трактат о человеческой природе», «Исследование о человеческом познании», «Исследование о принципах морали», «Диалоги

о естественной религии».

Вопрос об источнике знаний Юм решает с позиции сенсуализма. Познавательный опыт складывается из «восприятий», которые имеют ряд общих черт с исходными элементами чувствами опыта Локка и «идеями» Беркли. Вместе с тем, в трактовке опыта философами-эмпириками имеется существенное различие. В отличие от Локка, занимавшего материалистическую позицию и считавшего, что опыт является результатом воздействия независимых внешних объектов на наши органы чувств, а также имматериалиста Беркли, для которого идеи и есть сама реальность, Д. Юм декларирует скептическую позицию, утверждая проблематический характер внешних объектов, действующих, на наши чувства.

Опыт - это ощущения, восприятия, представления, т. е. психические состояния. Чем вызваны эти состояния, каков их источник, откуда происходят идеи, данные в опыте, нам неизвестно (см.: Юм Д. Исследование о человеческом познании. Соч., М., 1966. - Т.- 2. - С.156). Что касается причины, то все рассуждения о причинно-следственных связях построены на предположении, что в воспринимаемой природе сохраняется один и тот же порядок вещей. Мы не знаем ничего кроме того, что воспринимаем. Наш мир - это совокупность наших ощущений, а что за их пределами - неизвестно.

Вопрос о реальности мира и адекватности результатов познания мира Юм считал принципиально не решаемым. Д. Юм не только скептик, но и агностик. Не отрицая наличие внешнего мира, он утверждал, что последний не дан уму. Ум имеет дело с восприятиями, представлениями и не может проникнуть за их сферу. Ум обречен быть заложником наших ощущений.

Сведя опыт к психическим переживаниям, Давид Юм заложил основания феноменализма, согласно которому, наука должна ограничиваться описанием явлений, не проникая в их сущность.

Эмпиризм не решил проблемы происхождения всеобщих идей. Более того, в крайних субъективистских вариантах он вообще пришел не только к отрицанию возможности познать мир, но и выразил сомнение в его существовании.

Рационализм философии XVII века

Основателем рационализма в философии Нового времени по праву считается французский философ **Рене Декарт** (1596-1650). Знакомство с его сочинениями: «Правила для руководства ума», «Рассуждения о методе», «Размышления о новой философии» свидетельствует, что вопрос, каким образом человек постигает истину и как он получает знание о мире, Р. Декарт на принципиально иных позициях, чем представители эмпиризма.

Познание должно начинаться с поиска первоначала. И на этом пути следует отбросить предрассудки, похоронить необоснованные авторитеты. Все должно пройти проверку разумом, все должно быть обосновано, даже то, чему мы привычно доверяем.

Сделав ставку на разум, Декарт оптимальным методом считает восхождение от очевидных общих и простых идей к идеям сложным. В противовес индукции, Декарт выдвинул дедукцию: в качестве образца он считал ход математического доказательства от аксиомы к теореме. Но здесь рационализм столкнулся с вопросом о том, откуда берутся наиболее общие идеи, что является первоначалом познания, которое должно характеризоваться ясностью и самоочевидностью.

По Декарту, это первоначало обеспечивается интуицией. Интуиция представляет собой «не веру в шаткое свидетельство человеческих чувств и не обманчивое суждение беспорядочного воображения», а отчетливое, «прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом разума...» (см.: Декарт Р. Проявила для руководства ума. Избр. произв. М., 1950, с. 86).

Интуиция - это не результат познания, а только его начало, Она исходный пункт для дедукции одного понятия из другого. Первопричина составляет основание первую суждения. Дальше дело логической техники, обеспечивающей движение от понятия через суждение к умозаключению, к открытию закономерностей исследуемого объекта.

Поскольку дедукция отличается от интуиции опосредованностью при выведении истины, то Р. Декарт обращает внимание исследователя на необходимость соблюдать определенные правила и, в первую очередь, поступательность и непрерывность. Достаточно пропустить единственное звено и рушится вся цепь, и становится невозможным тот вывод, ради которого она была задумана.

Рационалистический метод Р. Декарта явно противостоит эмпирическому методу Ф. Бэкона, хотя и не исключает значение опытного фактора. Но последний, по существу, сводится к роли практического индикатора, выявляющего эффективность рационального метода.

Дедуктивный метод Декарта опирается на интуицию, результат которой обретает статус аксиомы. Но интуиция не всегда представляет прямой путь к истине. Это может быть и дорога к заблуждению. Похоже, что это понимал и Р. Декарт. В свою методологию он вводит принцип сомнения.

Сомнения одной стороной направлено против слепой веры, а другой стороной ориентировано на поиск наиболее очевидного и достоверного. Если Ф. Бэкон ориентирует познание на опытное исследование, то Р. Декарт в качестве исходного пункта познания принимает индивидуальный акт мышления. Само сомнение уже есть процесс мысли, а субъективно пережитый акт мышления неотделим от мыслящего существа. «Я сомневаюсь во всем, кроме того, что я существую». Абсолютно несомненным является только суждение: **«Я мыслю, следовательно, я существую».**

Что касается чувств, то они нас подводят сплошь и рядом. Потому

чувства, воображение - это всегда лишь пробный шаг познания и не больше. Недооценка чувственного познания находит свое выражение и в том, что Р. Декарт создает новую систему отчета для осуществления познания. Для него важно рассмотрение вещей не самих по себе, а в отношении к нашему интеллекту. Задача человеческого познания заключается в том, чтобы раскрыть «...каким образом могли быть созданы те вещи, которые мы воспринимаем посредством органов чувств» (см.: Декарт Р. Избр. филос. произв. М., 1950-С.144), т. е. воссоздать эти вещи мысленно с помощью дедукции.

Такая постановка предполагает, что познание должно быть направлено не от бытия к истине, а от истины к бытию «так как истина то же самое, что бытие» (там же, с.383), истина выступает не как соответствие знания бытию, а как модель для создания соответствующего этой истине бытия. Это, конечно, идеализм, открывающий возможность экспериментального создания такого бытия, которого нет в мире природы.

Как основоположник рационализма, Декарт уравнил все вещи мира перед человеческим интеллектом. Начала или принципы природы он перенес из объективного мира в человеческий разум. Это позволило исключить природное неравенство вещей и применить к их познанию математические методы. Так философия Р. Декарта выступила методологическим основанием математизации естествознания, его моделирования. Декартова программа построения системы знаний, покоящихся на едином основании, получила завершенное воплощение в философии голландского, мыслителя **Бенедикта Спинозы** (1632-1677). Главный труд Б. Спинозы «Этика» даже по форме построен как образец евклидовой геометрии: в нем сначала даются основные определения (например, определения Бога), затем аксиомы; после этого формулируются теоремы и дается их (краткое или развернутое) доказательство, касающееся принципов и правил поведения людей, понимания мира и его познания.

В отличие от дуалистической философии Р. Декарта, философия Спинозы носит *монистический* характер, являясь учением об одной единственной, притом абсолютно *божественной, субстанции-природе*, которая есть все, как и все есть субстанция.

Заключая причину своего бытия в себе, субстанция обладает бесконечным множеством *атрибутов*, или сущностных свойств. Субстанция одна, но атрибуты, качества, выражающие ее сущность, и способы, посредством которых она выражает свое бытие, бесконечны. Человек познает субстанцию через два ее атрибута - *протяженность* и *мышление*.

Окружающий человека предметный мир представляет собой, по мнению Спинозы, определенные состояния единой субстанции, или ее *модусы*, т.е. конкретные предметы и явления, которые существуют не сами по себе, а только в системе отношений друг к другу, т.е. в конечном счете к самой субстанции.

Субстанция и ее атрибуты составляют собой *природу производящую*, или *natura naturata*, а модусы - *природу произведенную*, или *natura naturans*. Природа выступает одновременно и как субстанция, поскольку она есть творческое начало, и как модусы, так как является совокупностью природных явлений. Субстанция выражает единство мира, а модусы, или состояния субстанции, его многообразие. Единство и многообразие - две стороны одной и той же природы.

В рамках многообразия каждая вещь, рассматриваемая как модус субстанции, есть одновременно и тело (модус атрибута протяжения), и соответствующая этому телу идея - модус атрибута мышления. Самый сложный модус субстанции - это *человек*, которому соответствует идея, мыслящая саму себя и свое тело.

Исследовав природу субстанции, Спиноза переходит к исследованию *познавательной деятельности человека*. Свое понимание отношения знания к внешнему миру он формулирует следующим образом: «Порядок

и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (Этика. Теорема 7. - Часть 2. - М. - Л., 1932. - С.41). Эта теорема, устанавливая зависимость «порядка и связи идей» от «порядка и связи вещей», указывает возможность истинного адекватного познания мира.

В противоположность Р. Декарту, утверждавшему о существовании у человека врожденных идей, Спиноза категорически отрицает их наличие. Вместе с тем он признает врожденную способность приобретать знания. Задача человека заключается в том, чтобы совершенствовать эту врожденную способность к приобретению знаний.

В работе «Трактат об очищении интеллекта» Спиноза различает *четыре способа приобретения знания*, которые исчерпывают, по его мнению, всю познавательную деятельность человека. Он анализирует каждый из этих четырех способов познания с целью установления единственно научного метода исследования, при посредстве которого можно было бы познать самую сущность вещей.

Посредством первого способа познания мы получаем *знания понаслышке*. Это способ Спиноза сразу же отбрасывает, упоминая о нем лишь с целью исчерпать все пути, по которым человек приобретает знания, а также потому, что этот способ - знания понаслышке - единственный метод религии, которая ссылается на авторитет священного писания и священного предания.

Вторым способом мы приобретаем *знания из беспорядочного опыта*, т. е. опыта, который не определяется разумом и который называется беспорядочным потому, что наблюдение носит случайный характер. Этот способ познания Спиноза ограничивает житейским обиходом. Для истинно научного исследования такой метод не пригоден потому, что на его основе можно понять лишь случайные признаки, а не сущность. Поэтому этот способ должен быть исключен.

Третий способ приобретения знания заключается в *нахождении причин на основании следствий* или выведения сущности вещи из

некоторого общего понятия. Этот путь познания, являясь научным, все же не дает внутренне достоверного, соответствующего объекту и строго необходимого знания, поскольку свойства вещи не воспринимаются непосредственно через сущность.

Четвертый способ познания есть познание, при котором вещь воспринимается единственно *через ее сущность*. Один только этот способ познания, который Спиноза называет *интуитивным*, дает нам, по его учению, безошибочное, адекватное, строго соответствующее сущности вещи знание. Интуиция у Спинозы - не мистическая интуиция, а рационалистическое познание сущности вещи на основе постижения сущности субстанции.

Познание субстанции и познание модусов принципиально различны. Если в отношении модусов опыт имеет существенное значение, то в отношении субстанции и ее атрибутов он не существует.

Итак, Спиноза ограничивал познавательные возможности опыта несущественными свойствами вещей, тогда как их сущность может быть познана только рациональным путем.

Несмотря на внешне абстрактный характер рассуждений Спинозы о субстанции, атрибутах и модусах, его философия имеет ярко выраженную практическую направленность. Учение о субстанции - это и учение о человеке, о его нравственности, о мудром восприятии жизни.

«Свобода есть познанная необходимость», - так сформулировал Б. Спиноза путь человека к свободе. В результате человек приходит к такому состоянию, когда он не плачет и не смеется, а понимает необходимость и преходящий характер перипетий своей жизни.

Великий немецкий философ и математик, открывший дифференциальное и интегральное исчисление, **Готфрид Вильгельм Лейбниц** (1646-1716) отверг как дуалистическую трактовку бытия Р. Декарта, так и монистическое учение о субстанции Б. Спинозы. Он противопоставил им плюралистическую концепцию бытия как

совокупности множества субстанций - *монад*.

«Монада есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных: простая, значит, не имеющая частей» (Соч. В 4т. - Т.1. - М.: Мысль, 1983. - С.13). Таким образом, субстанция как исходное начало всего сущего должна обладать абсолютной простотой и неделимостью, а посему не может быть сложной, так как сложная субстанция зависела бы от простых; субстанция не может быть и протяженной по причине бесконечной делимости пространства.

Из простоты монад вытекает то обстоятельство, что они не изменяются в своей внутренней определенности под влиянием других монад. Каждая монада представляет собой некий замкнутый мир, отражая в себе при этом весь мировой порядок. Для преодоления изолированности монад Лейбниц вводит *принцип предустановленной гармонии*, исходящий от Бога, который обеспечивает внутренний порядок всего мира монад и превращает каждую монаду в «живое зеркало вселенной».

Лейбниц различает *три* вида монад по степени их развития:

- монады *низшей степени развития*, которые обладают лишь пассивной способностью восприятия, образуют физические тела, т.е. предметы неживой природы;
- монады *души*, обладающие ощущениями и представлениями, составляют растительный и животный мир;
- монады-духи, наделенные сознанием, находятся на высшей ступени развития. Они определяют природу человека.

Рационализм в учении Лейбница о монадах выразился в том, что постичь монады можно только разумом.

Столь же рационалистической является и *теория познания* Лейбница, в которой он предпринял попытку сочетания рационализма и эмпиризма при сохранении ведущей роли рационализма. Он выделяет два рода истин: «истины разума» и «истины факта».

«*Истины разума*» представляют собой врожденные идеи. Но

Лейбниц в отличие от Декарта считает, что врожденные идеи не даны сразу ясно и отчетливо, а находятся в интеллекте в зародышевом состоянии и лишь постепенно развиваются до полного осознания. Они являются конструкциями разума и подчиняются строгим логическим и математическим правилам анализа, синтеза, приведения их к единству. Поэтому особенностью «истин разума» выступает их всеобщность и необходимость, что, прежде всего, характеризует логическое и математическое знание.

«Истины факта» не обладают необходимостью и всеобщностью. Они являются эмпирическими и случайными в том плане, что не могут быть выведены дедуктивным путем. Методом отыскания «истин факта» Лейбниц считает индукцию, для их «добывания», рассуждает Лейбниц, достаточно опереться на закон достаточного обоснования. К «истинам факта» он относит законы природы, открываемые естествознанием. Признавая роль «истин факта» в человеческом познании, Лейбниц тем не менее наделяет «истины разума» более высоким статусом.

Рационалистическая система Г. В. Лейбница явилась завершением рационалистической тенденции в философии XVII в. и предшественницей немецкой классической философии.

В рационалистическую методологию внес определенный вклад и *Барух Спиноза* (1632-1677). В своем философском трактате «*Этика*» Спиноза призывает различать два класса идей. Одни возникают в нашем представлении, воображении и связаны с нашими чувствами. Другие идеи являются принадлежностью нашего разума. Чувственные идеи порождаются «беспорядочным (смутным) опытом». Они субъективны, хотя отражают объективную природу вещей. Но в силу субъективного восприятия эти идеи имеют неадекватный характер, а потому частичная истина не может претендовать на абсолютную достоверность. Ценность этих идей состоит в том, что они позволяют констатировать только факт явления.

Сущность раскрывается в идеях второго класса, которые являются принадлежностью разума. Дедуктивный ум схватывает сущность «изнутри», опираясь на свою логическую природу и силу интуиции. Предельно общей идеей разума является идея актуальной бесконечности. Ясность ее интуитивна. Не требуя никаких определений, она дает начало всем другим, составляет фундамент достоверного знания. Отталкиваясь от нее, можно уяснить сущность всей природы, понять, что природа сама себе причина (см.: Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. - Т.1. - С. 168).

Еще один шаг на пути развития рационализма сделал Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646-1716), ученый-энциклопедист и незаурядный философ. Если Декарт практически декларировал рационализм, то Лейбниц его анализирует и обосновывает. «Ясность и отчетливость» Декарта страдала субъективистской неопределенностью. И Лейбниц эту неопределенность снимает, проверяя первичные истины с позиции логического закона **тождества**, а также логического закона **противоречия**, полученные истины не выражают все существующее, но зато позволяют выяснить прежде всего возможное и непротиворечивое.

Рационализм Лейбница не игнорировал опыт. Истины опыта философ определяет как истины факта, которые подлежат научному осмыслению на основании закона **достаточного основания**. Этот закон с точки зрения Лейбница, является базой принципа причинности. Размышляя над этим законом и выявляя его отличие от законов тождества и противоречия, автор «Новых опытов о человеческом разумении» отметил важность исследования степени вероятности истины факта, природа которого, как правило, случайна. Сколь ни велика ценность истины факта, она имеет сугубо практическое значение и уступает истинам разума.

Дедуктивный метод познания разделяет и **Блез Паскаль** (1623-1662). В сочинении «Мысли» он обосновывает положение о получении истин, которые невозможно обрести в опыте. Но дедуктивный метод требует

особого искусства определения и доказательства исходных посылок, дабы избежать всякой неясности и двусмысленности. Доказательность предполагает наличие «первичных терминов-аксиом», которые спасают ум от дурной бесконечности оснований и следствий. Это пространство и время, движение, число, тождество и т. д., то есть те понятия, которым принадлежит наивысшая очевидность.

По сути, эти понятия есть продукт декартовской интуиции. Но в отличие от Декарта, Паскаль уточняет: «мы познаем истину не только разумом, но и сердцем». Рационалистическая интуиция Р. Декарта в философии Б. Паскаля подвергается иррационализации. Достоверное знание распространяется лишь на сферу той предметной деятельности, с которой имеет дело человек в своей повседневной деятельности. Проблема познания выглядит совершенно иначе за пределами этой повседневной деятельности. Здесь любое решение проблемы познания невозможно вне соотношения бесконечного и конечного. Человек, как частица природы, как существо конечное не в силах постичь окружающее его бесконечное целое. Но ничтожество человека граничит с его величием. Человек как «мыслящий тростник» одно из наиболее слабых творений природы, но это создание природы, благодаря мыслительной способности, становится «чудом», способным объять всю вселенную.

Предпринятый историко-философский анализ свидетельствует, что выработанная в философии Нового времени методология многое объясняла, но оставляла открытым вопрос об источнике знания. Но это уже предмет онтологии.

Онтологические проблемы философии XVII-XVIII веков

Онтология натурфилософии, в основе которой лежала аналогия между организмом и природой, микро- и макрокосмосом, уступает место опытно-аналитическому выявлению и осмыслению конкретных причин. Организмическое истолкование бытия заменялось причинно-

детерминистическим, в основу которого были положены успехи механики и математики. Согласно *Декарту*, в основе мира лежат независимые друг от друга субстанции: материальная и духовная. Материальная субстанция характеризуется протяженностью, а духовная - неделимостью. Отождествив материю с протяженностью, Декарт редуцировал материю до чувственно воспринимаемой предметной реальности, к которой можно применить метод математического анализа.

Традицию отождествления материи с протяженностью продолжают *Т. Гоббс*, *И. Ньютон*. Их усилиями складывается механистическая картина мира, где материи отводилась роль инертной субстанции, не связанной в своем существовании с пространством и временем. В этой картине мира все имеет свое предназначение. Субъектом познания выступает отдельный индивид с присущими ему познавательными способностями (данными ему от природы или от Бога) - чувствами и разумом. Объектом познания выступает природа. Цель познания - открытие универсальных и вечных законов бытия, которые в основном сводились к законам механики. Упрощенное понимание мира как однородно-механического приводит к тому, что на первый план выступает изучение не качественных, а количественных характеристик бытия.

Сложившуюся ситуацию пытается поправить *Спиноза*. Дуализму философии Декарта он противопоставляет учение о единой субстанции. Мышление (душа) и протяженность (телесность) являются всего лишь атрибутами единой и неделимой субстанции. По мысли Спинозы - эта субстанция, тождественная природе, - равна Богу. Бог у Спинозы, как и у Дж. Бруно - это самоактивность, самопроизводящая сила природы. Бог находится не над природой, а в самой природе.

Тождество Бога и природы Спиноза сделал центральным пунктом своей онтологии. Это тождество задавало особый характер субстанции. Она проявилась как единая, вечная и бесконечная с претензией творить мир и быть причиной самой себя. Вне субстанции нет ничего, и она

содержит в самой себе все то, что существует.

Спиноза делает попытку объяснить мир из самого себя, но его рационалистический метод уводит его на путь абстрактных непререкаемых истин о мире, как бы извне на последний накладываемых. Если принять положение Спинозы о тождестве субстанции и природы, то как тогда объяснить отношение бесконечного и конечного, неизменность субстанции и изменчивость мира вещей, отношение «природы творящей» и «природы сотворенной». Этот вопрос остается открытым, Более того, он свидетельствует о необходимости онтологическую проблему субстанции решать на принципиально иных путях.

Концепции непрерывности субстанции Декарта и Спинозы, **Г. Лейбниц** противопоставляет учение о дискретности субстанции. Место единой субстанции заняло множество. Эти субстанции немецкий философ назвал монадами. Они представляют собой духовные, наделенные внутренней активностью единицы бытия, образующие мир первичный, идеальный, умопостигаемый. Каждая монада есть единство материи и формы, тела и души. Мыслитель предпринял попытку соединить телеологию (каждой вещи, явлению, процессу присуща своя цель) и механическую причинность, объясняющую поведение каждой единицы бытия.

С одной стороны, философская система Лейбница породила впечатляющую картину мира как единого и восходящего движения, устремленного к совершенству. Мир, как совокупность монад, обладает колоссальной внутренней активностью, демонстрирует потенциал неисчерпаемости развития. С другой стороны, натурфилософия Лейбница отягощена его идеализмом.

Французские мыслители решают онтологические проблемы, но с позиции материализма. Жульен **Ламетри** (1709-1751), Поль **Гольбах** (1723-1789), Клод **Гельвеций** (1715-1770, Дени **Дидро** (1713- 1784) провозглашают материю единой субстанцией мира. По их мнению,

материя неразрывно отвязана с движением. Движение рассматривается не как внешнее, а как ее внутреннее свойство. Идея единства материи и движения снимала проблему перводвигателя (первотолчка), отмечала концепцию деизма, согласно которой Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия, не вмешивается в закономерное развитие его событий. Движение рассматривается как способ существования материи, как фактор ее внутренней активности. Благодаря единству материи и движения Вселенная предстала как «Необъятная и непрерывная цепь причин и следствий».

Первопричиной выступила материя, существующая сама по себе. Она бесконечна в пространстве и вечна во времени. И тем не менее ее (материи) познание возможно, ибо она состоит из атомов - неделимых частиц. Такая позиция вела к отождествлению материи с массой. С одной стороны, это позволило определить материю как «то, что воздействует каким-нибудь образом на наши органы чувств», создает предпосылку ее познания (см.: Гольбах П. А. Избр. произв. М., 1953. - Т.1. - С. 84). С другой стороны, это стало одним из источников кризиса философских основ физики в начале XX века.

Что касается движения, то оно понималось преимущественно как механическое. Отсюда взаимосвязь событий и взаимодействия явлений воспринимались на уровне внешних связей (по типу механических), что вело к абсолютизации необходимости и недооценке случайности. Так сложилась концепция механистического детерминизма и соответствующая ей методология. Примененная к познанию природы и общества, эта методология грешила известным упрощением и вульгаризацией как явлений природы, так и событий общественной жизни.

Человек и его бытие в философии Нового времени

Философский дуализм **Р. Декарта** привел к тому, что человек в его философии оказался «расколот» на телесное и духовное начало. Человек у

Декарта вроде машины, в которую Бог вложил душу.

Специфику человека, его отличие от животного, составляет разум, способность к рациональному суждению. Причем разум рассматривается не только как основание познания, но и как условие добродетельного поведения. Панрационализм закладывает предпосылки активности человека в вопросах проектирования себя и конструирования бытия в соответствии со своими потребностями и наличным знанием. Мир как самостоятельный объект философского анализа не имеет ценности. Он обретает ценность только в отношении к интеллекту человека. Разум человека снимает природное неравенство вещей и применяет к ним единую мерку - количественный подход, что позволяет эффективно использовать математический метод анализа объектов природы.

Методологическая ориентация познания на науку породила специфические трудности в истолковании сущности человека и общественной жизни. Человек воспринимался как чистый продукт природы. Согласно *Т. Гоббсу*, природа человека сводится к некой совокупности его природных способностей и сил. Поскольку по своей природе человек выступает носителем потенциального зла, постольку в обществе идет постоянная «война всех против всех».

Напротив, французский мыслитель *Ж. Ж. Руссо* полагал, что по своей природе человек добрый, а злым его делает общество, как система извращенных общественных отношений.

С точки зрения *Б. Спинозы*, все человеческие эффекты (любовь и зависть, честолюбие и сострадание, эгоизм и альтруизм) не пороки человеческой природы, а ее свойства. Эти свойства составляют индивидуальность человека, которая проявляется в общественной жизни. Общество - это продукт взаимодействия независимых и автономных индивидуальностей, преследующих свои интересы, опираясь на свою неизменную природу.

Таким образом, понятие «неизменной природы» стало своеобразной

парадигмой социальной философии Нового времени. Это понятие послужило основанием для концепции естественной морали, естественного права, общественного договора. Отдельный индивид, человек - атом с его природными свойствами - предстал как неизменное основание истории, ее отправная точка отсчета. Но при этом акцент делался не только на неизменную природу человека, но и на его разумность. К. Линней в своей систематике животного мира, определяя место человека в природе, выделяет только разум. Отсюда родовое название человека - *homo sapiens*. Разумность объявляется и основой достижения блага отдельным человеком и критерием общественного прогресса. «Все должно предстать перед судом разума» - таков девиз эпохи Просвещения.

Но в философской мысли XVIII в. наметилось и другое направление, в рамках которого предпринимаются усилия вскрыть специфику человека и его бытия, осмыслить его качественные отличия от бытия природного. Уже **Б. Паскаль** обращает внимание, что ставка на разум приоткрывает, но не раскрывает загадку человека, ибо человек - существо пограничное. Он принадлежит миру тленному и миру небесному. Человек - носитель единства конечного и бесконечного, рационального и иррационального. А потому одной природой нельзя объяснить ни сущность человека, ни его поведение. В такой постановке вопроса Б. Паскаль предвосхитил иррационалистическую тенденцию западной философии в трактовке человека его сущности и существования.

Еще одну позицию объяснения человека продемонстрировал **Дж. Вико** (1668-1744). В своей работе «Основание новой науки об общей природе нации», он сделал попытку обосновать принцип историзма. Человеческая природа, согласно Вико, общественная. Человек меняется вместе с историей. В соответствии с тремя актами - детство, юность, зрелость - исторического процесса выделяются три вида человеческой природы: поэтическая (человеческая дикость), героическая (варварство) и

человеческая, отличающаяся умеренностью и почитающая совесть, разум и долг. В ходе истории из человеческих действий и социальных установлений образуется реальность, по своему воздействию превосходящая природу, и отличающаяся от природной.

Идею об обществе как особой реальности развивает **И. Гердер** (1744-1803). Общество - не совокупность людей, а определенное состояние культуры, которая по отношению к человеку играет роль воздействующего фактора. Благодаря культуре человек стал «вольноотпущенником» природы (см.: Гердер И. Идеи к философии истории. М., 1977). Благодаря культуре, человек вышел за границы мира природы. Он продемонстрировал наряду с природной сущностью и свою общественную сущность. И. Гердер актуализировал значение человеческой проблематики в системе философского знания. Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной проблемой. Это положение было реализовано в немецкой классической философии, которая сделала человеческую проблематику главным объектом философского анализа.

Тема 2. Немецкая классическая философия. И. Кант

2.1. Исторические условия формирования и развития немецкой классической философии

2.2. И. Кант - основатель немецкой классической философии:

а) теория познания; б) практический разум

Ключевые понятия:

Априори - знание, предшествующее опыту и независимое от него.

Апостериори - знания, полученные из опыта и в результате опыта.

Антиномия - противоречие между двумя положениями, каждое из которых признается логически доказуемым.

Ноумен - уопостигаемая сущность, «вещь в себе».

Феномен - данное нам в опыте, постигаемое с помощью чувств.

Трансцендентный - то, что находится за пределами сознания и познания.

Трансцендентальный - относящийся к познанию, априорная способность (знание) мышления, обеспечивающая возможность опытного познания.

Философия Нового времени поставила ряд проблем, решение которых связано с немецкой классической философией. Выдающимися представителями этой философии являются И. Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель.

Особый интерес немецкая классическая философия представляет прежде всего потому, что она является классическим образцом *рационалистического* типа философии и философствования в основе которого лежит *вера в рациональность бытия* и *выразимость бытия в понятии*, т. е. *вера* в возможность полного рационального познания мира и человека с помощью *разума*. В историческом плане этот тип философии и философствования был реакцией на теологический способ понимания и объяснения мира. Классический рационализм стал основой развития науки, основой европейского стиля мышления. На его основе были сформулированы основные постулаты европейского правоведения. Эти обстоятельства и обуславливают актуальность ее изучения. Немецкая классическая философия охватывает период всего в несколько десятилетий (конец XVIII в. - начало XIX в.) и включает в себя творчество И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, Л. Фейербаха. содержание немецкой классической философии составляет совокупность мировоззренческих концепций, объединенных вокруг идеи самосознания, т. е. такой деятельности сознания, когда собственная деятельность разума становится предметом для него самого.

Исторические условия формирования и развития немецкой классической философии

Классическая немецкая философия представляет собой блестящее, но одновременно и сложное, противоречивое явление в духовной жизни Европы конца XVIII - начала XIX веков. В ней, как в зеркале, отразились все противоречия и страсти того бурного времени. Она, как и всякая философия, имеет свою социально-политическую и гносеологическую обусловленность. К социально-политическим факторам, оказавшим особое влияние на немецкую классическую философию относятся: Великая французская буржуазная революция 1789-1794 годов, промышленная революция в Англии, и обстановка в самой Германии.

Революция во Франции. Это была действительно Великая революция, ее *идеалы* - *свобода, равенство, братство*. Представители немецкой классической философии с восторгом приветствовали ее. Это были еще совсем молодые люди: Фихте - 27, Шеллингу - 24, Гегелю - 19. Они тоже считали, что все люди равны и, что нет никаких разумных оснований для того, чтобы один человек был «вещью» другого. Поэтому они называли революцию «восходом солнца», и сажали в ее честь «дерево *свободы*». Понятно их разочарование, когда свободу, равенство и братство стали вводить с помощью террора и гильотин. Разочарование было тяжелым. Но даже видя воочию, во что вылились свобода, равенство и братство, немецкие философы не отказались от самих идеалов *свободы, равенства и братства*. Напротив, немецкие философы поставили перед собой цель - найти пути достижения этих *идеалов* без крови и насилия. Они совершают свою революцию, но совершают ее *теоретически*. Так сформировалась одна из задач немецкой классической философии - найти теоретическим путем способы достижения *идеалов французской революции*.

Промышленная революция в Англии привела к бурному развитию машинного производства. В промышленности увидели тот источник,

который обеспечит *массовое* производство товаров и тем самым снимет социальную напряженность. Отсюда же возникла мысль о возможности безграничного общественного прогресса. Путь Англии - промышленное развитие плюс английская демократия - представлялся многим намного более перспективным, чем французский вариант.

По сравнению с Англией и Францией, Германия оставалась полуфеодальной, политически и экономически раздробленной страной. В такой ситуации возможностей для практической разумной и творческой деятельности почти не было. Оставалась одна сфера - сфера духа, сфера культурной и интеллектуальной деятельности. В эту область и уходят лучшие интеллектуальные силы нации. Вот почему «позорная в политическом и социальном отношении эпоха» стала в то же время эпохой расцвета немецкой литературы и философии.

Теоретико-познавательные (гносеологические) корни немецкой классической философии. Французские материалисты поставили перед собой задачу - освободить человека от власти Бога и религии. Человек существо природное и *свободное*. Однако при таком подходе к человеку возникало определенное противоречие: если человек существо природное, то он, следовательно, часть этой природы, но природа существует и развивается по *объективным* законам, в ней господствуют *необходимость*, т. е. объективные и необходимые причинно-следственные связи. Человек, как звено этой цепи, не может быть *свободным*. Его зависимость от Бога сменилась зависимостью от *природы*. Но, если это так, то все разговоры о построении *нового* разумного общества теряют *смысл*. Строить *новое* может только существо *свободное*, творческое, т. е. существо способное *само* ставить перед собой *свои* цели, выбирать *свои* способы их достижения и соответственно *самому* отвечать за *свои* действия. Но дело было не только в теории, в обстановке социальных потрясений стало очевидно - человек не просто «продукт среды и воспитания». Человек - активный *субъект* исторического процесса (недаром Гегель видел в

Наполеоне воплощение Мирового духа). Он сам творит свою жизнь и свою историю. Отсюда возникла вторая теоретическая задача немецкой классической философии - доказать, что человек - существо *активное, свободное, творческое* (говоря словами Канта, «спасти свободу»). Постановка этой проблемы - историческая заслуга немецкой классической философии. Однако решает она ее с *идеалистических* позиций. Свобода, активность и творчество – это, прежде всего, качества человека как существа *мыслящего*, существа, обладающего *разумом*. В этом плане *свобода* понимается как свобода выбора и свобода мышления, активность - как активность мышления, как активное участие человека в процессе получения знания.

И. Кант - основатель немецкой классической философии

И. Кант (1724-1804) - основатель немецкой классической философии. Родился и умер в Кенигсберге. Творчество Канта делят на два периода: докритический и критический.

Докритический период (примерно до начала 70-х годов): в этот период Кант занимается преимущественно естественнонаучными вопросами. И довольно успешно. Он выдвигает две гипотезы: 1. О естественном возникновении солнечной системы. 2. О замедлении вращения Земли, благодаря приливам. Эти гипотезы внесли принцип *историзма* в теоретическое естествознание и пробили брешь в метафизическом способе мышления. Кант показал, что мир возникает и *развивается*, причем развивается по объективным законам.

Критический период. В то время как в математике и естествознании царит строгое, т. е. *необходимое* и *всеобщее* знание, в философии «разброд и шатание». Сколько философов, столько и мнений. Почему? Потому, по мнению Канта, что философы, занимающиеся познанием мира, Бога и человека, делают это «догматически», т. е. не выяснив главный вопрос - условий и возможностей получения *всеобщих* и *необходимых*, т. е.

истинных знаний. Отсюда задача теоретической философии (метафизики) - объяснить, как возможны такие истины в науке (математика и естествознание), и возможны ли они в философии. Этим и занимается «трансцендентальный», он же «критический» идеализм Канта. Основная задача этого периода *критически* исследовать *способности* нашего мышления, т. е. «способности разума вообще в отношении всех знаний». Цель такой критики «подрезать корни материализма, фатализма, атеизма, неверия, свободомыслия, фанатизма и суеверия, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, идеализма и скептицизма, которые больше опасны для школ и вряд ли могут распространяться среди широкой публики» (см. Антология мировой философии. М., 1971. - Т.3. - С.102). Возникает вопрос. Правильно ли сформулирована сама задача и, следовательно, можно ли ее решить?

Кант считал, что - *да*. Гегель считал, что - *нет*. Он считал, что познавательные способности возникают и *развиваются* в *процессе* самого познания. Кант считает, что они *постоянны и неизменны* как некая пройденная способность человека. Человека *вообще*, независимо *от времени и места*. В чем суть спора? Обратимся к гегелевскому примеру о схоласте, который хотел «научиться плавать прежде, чем *броситься в воду*». Спор идет о том как появляется способность познавать (плавать). Гегель считает, что способность познавать (плавать) появляется в процессе самого познания (плавания). Кант же считает, что способность познавать (плавать) есть некая врожденная способность человека независимо от того учился человек плавать или нет. То есть Кант *абсолютизирует* познавательные способности XVIII века и объявляет их способностями человека *вообще*. Гегель же настаивает, что эти способности будут развиваться вместе с *развитием* самого познания. Итак, суть расхождений - Кант считает наши способности познавать вечными и неизменными (для этого он и хочет их выяснить), Гегель считает, что они развиваются вместе с познанием (пока Кант будет их изучать, они уже изменятся).

Теория познания Канта. Первичной способностью нашего познания является способность *ощущать*. Ощущения дают нам «чувственный опыт» и являются, *источником* наших знаний. Вызываются ощущения предметами, существующими *вне* нас («вещи в себе»). Источником наших ощущений являются «предметы» существующие вне и независимо от нас, вне и независимо от наших ощущений. Тезис вполне материалистический. Мир существует вне и независимо от нас. Но тут возникает вопрос. Как соотносится «предмет» в голове с «предметом» вне головы. Ясно же, что это далеко ни одно и то же. Сто талеров в кармане и сто талеров в голове - разные вещи, не без юмора отмечает сам Кант.

В принципе возможны два ответа на этот вопрос: 1. Брать за исходное, первичное «предмет» вне головы и из него выводить и объяснять «предмет» в голове (материализм). 2. Брать за исходное, первичное «предмет» в голове и из него выводить и объяснять природу «предмета» вне головы (идеализм). Кант в решении этого вопроса занимает двойственную позицию. С одной стороны он признает существование вещи *вне* головы («вещь в себе»), с другой он объясняет природу этой вещи *вне* головы именно с помощью «предмета» в голове («вещь для нас»). Он объясняет это тем, что все попытки доказать, что «наши знания должны соотносываться с нашим познанием». Исходя из этого разъяснения, вернемся к исходному пункту «предмету» в голове. Что представляют собой этот «предмет»? Главная характеристика его состоит в том, что это предмет, по существу, представляет собой единственную *реальность, данную нашему сознанию, нашему мышлению*. Что же касается источника наших ощущений, то поскольку он находится по ту сторону наших ощущений, то мы о нем ничего сказать не можем. Да он существует, да он является источником наших ощущений, но каков он сам по себе («вещь в себе»), мы не знаем и никогда не узнаем. У нас нет такой познавательной способности. Нет в принципе. Знать мы можем только то, что нам является. Вопрос о том, откуда мы вообще узнаем о «вещи в себе»,

о ее существовании у Канта, при наличии формального ответа, что она «должна» быть, остается открытым.

Так у Канта, как это уже было не раз до него, мир распадается на два мира. *Мир явлений* («феноменальный мир»), мир как «вещь для нас», мир, данный нам в чувствах и постигаемый с помощью чувств, и мир «*ноуменальный*», мир субстанциальный, мир как «вещь в себе», мир умопостигаемый. В чем причина такого деления мира? Обратимся к самому Канту. «За явлением, - пишет он, - мы должны допустить и признать еще нечто другое, что не есть явление, а именно вещи в себе, хотя мы, конечно, знаем, что, поскольку они могут стать нам известными только так как они на нас воздействуют, то мы не можем приблизиться к ним и никогда не можем узнать, что они такое сами по себе. Это должно привести нас к различию (хотя и грубому) *чувственно воспринимаемого мира и мира умопостигаемого*, из которых первый из-за различной чувственности у отдельных воспринимающих мир субъектов также может быть чрезвычайно различным, тогда как второй, лежащий в его основе, остается всегда одним и тем же» (там же, т. 3, с. 162). Итак, суть проблемы предельно ясна. Чтобы создать истинную философию, она должна получать истинные знания, т. е. знания необходимые и всеобщие. Но для того чтобы получить такие знания, надо в самом мире найти нечто постоянное устойчивое, неизменное - то, что в нем «остается всегда одним и тем же». Ибо чувственные знания о постоянно изменяющем мире «чрезвычайно различны», и потому не могут нам дать необходимых и всеобщих знаний. Ноуменальный мир, остающийся «одним и тем же» и должен обеспечить нашим знаниям необходимый и всеобщий характер.

Подведем некоторые результаты. Источником наших ощущений является мир как «вещь в себе». Но о нем мы ничего не знаем. Единственный мир с которым имеет дело наше сознание - это «мир явлений». Следовательно, наше познание имеет дело только с миром явлений, и только его познанием занимается.

Каким же образом мы получаем *необходимые* и *всеобщие*, т. е. *истинные* знания? Получаем мы их с помощью *априорных* (доопытных) форм нашего мышления. Наше знание Кант делит на два вида. Знание априорное (знание **безусловно независимое** от всякого опыта) и знание апостериорное (знание полученное посредством опыта). Априорные формы получения знания даны нам от рождения (скажем, все родились в розовых очках, следовательно, все и видят мир в розовом свете). Толковых существует три: 1. *Априорные формы чувственного познания - пространство и время.* Это значит, что все свои ощущения человек упорядочивает в пространстве и во времени. Получается чувственный, наглядный *образ*. Отсюда следует два вывода: а) мы не знаем как существует «предмет» вне головы, но мы воспринимаем «предмет» во времени и пространстве, б) пространство и время это не объективная реальность вне головы, а субъективные формы нашего мышления. 2. *Априорными формами рассудка являются категории, понятия.* С их помощью рассудок упорядочивает (мыслит) полученные наглядные представления и получает знания об отдельных областях действительности (качество, количество, отношения и т. д.). 3. *Априорными формами разума - являются идеи.* С их помощью мы получаем единые, цельные знания о *мире, о Боге и о человеке.*

Итак, полученные нами чувственные данные, перерабатываются строго определенным, необходимым и всеобщим *способом*, заданным априорными формами нашего мышления, это и обеспечивает *необходимый* и *всеобщий* характер ваших знаний. Цель, поставленная Кантом, была достигнута. Необходимые и всеобщие, а следовательно, истинные знания были получены. И здесь надо отметить два момента: 1. Положения о возможности априорного знания и соответственно об априорных формах мышления центральные в философии Канта. Поэтому, если вы признаете существование *априорного* знания, то и вся философия Канта для вас стройная ,логичная система. Если же вы отрицаете возможность

априорного знания, то она сразу превращается в очередное схоластическое построение. 2. Надо ясно представлять себе отличие идеализма Канта от других его исторических форм. Вот как объяснял это отличие сам Кант: «Тезис всякого настоящего идеалиста - от элеатской школы до епископа Беркли - содержится в следующей формуле: Всякое познание из чувства и опыта есть одна лишь видимость, и истина только в идеях чистого рассудка и разума». Основоположение, всецело направляющее и определяющее мой идеализм, напротив, гласит: «Всякое познание вещей из одного лишь чистого рассудка или чистого разума есть одна лишь видимость, и истина только в опыте» (там же, т. 3. - С. 155). Процесс познания у него единый процесс. Он начинается с чувственного познания, осуществляется на основе чувственных данных. Кант специально отмечает: «Природа наша такова, что созерцания могут быть только чувственными... Способность же мыслить предмет чувственного созерцания есть рассудок, ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы... Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание» (там же, с. 115).

Познание - это строго необходимый процесс, включающий в себя: чувственные данные, переработку их с помощью категорий и понятий, и наконец, получение единого, целостного о мире, Боге и человеке. Отсюда следовало: ни одна вещь, которая не дана нам в чувствах не может быть теоретически доказана, и следовательно, не может быть объектом знания. Поэтому такие «вещи» как Бог, Дух, душа, материя, и т. д. не являются «предметом» знания, а являются «предметом» веры. Разумом они непознаваемы. У него нет таких способностей.

Эта принципиальная установка породила ряд проблем: 1. Теоретически доказать существование Бога и души невозможно. Но их

надо «спасти», поскольку они, по мнению Канта, являются основой нравственности. 2. Теоретически доказать свободу человека (как части мира явления) невозможно. 3. Необходимо было объяснить и разрешить возникшую проблему противоречивости самого знания. Дело в том, что с помощью идей должен давать целостное, единое знание о человеке, мире и Боге. Опирается разум на рассудок. Рассудок дает ему знания, полученные с помощью категорий и понятий. Каждая категория даст знания о мире явлений. Но сами эти категории прямо противоположны: случайность - необходимость, единичное - общее и т. д. Возникает вопрос как соединить в одной системе прямо противоположные знания. Так Кант поставил проблему внутренней противоречивости самого знания (проблема антиномий). Постановка проблемы противоречивости нашего знания безусловная заслуга Канта. До него это противоречие решали крайне просто, выбрасывая одну половину категорий (скажем, необходимость - случайность). Одну половину этого противоречия выбрасываем, получается или все случайно или все необходимо и никаких противоречий.

Кант решил эту проблему довольно просто. По его мнению, никакого противоречия нет. Это лишь «Наказание» разуму за его попытки выйти за пределы сферы своей деятельности. Пока он действует в мире явлений, в знаниях нет противоречий. Но как только он выходит за пределы мира явлений и пытается объяснить мир как «вещь в себе» - он сразу попадает в противоречия, поскольку о мире самом по себе он ничего не знает. Но в таком случае ни одна теория не объясняет истинную природу человека, мира, и Бога. И если это так - то какой теорией руководствоваться человеку в его реальной жизни?

Решить все эти проблемы: спасти Бога и душу, спасти свободу человека, ответить на вопрос какой теорией руководствоваться человеку, и призван *практический разум*. Суть этого *разума* состоит в том, что «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе». Сама «практическая свобода может быть доказана опытом... Поэтому разум дает

нам также законы, которые суть императивы, т. е. объективные *законы свободы*, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются так же практическими законами» (там же, т.3. - С.152). «Чистые практические законы» - это «*моральные законы*». Таким образом, практический разум это нравственный, моральный разум.

Исходя из потребностей обоснования нравственности, Кант признает существование Бога, души и свободы человека. Они выступают у него основой нравственности и нравственных принципов в обществе. Что касается выбора теорий, то действительно, любая теория, если она не противоречит законам логики, является истинной по отношению к миру явлений и ложной по отношению к миру как к вещи в себе, поэтому при выборе той или иной теории человек, пользуясь своей свободой, должен выбирать ту теорию, которая соответствует заповедям Божьим и ведет к благу человечества.

Исходя из своих общефилософских положений, Кант рассматривает проблему человека, государства и права. Основной закон практического разума гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» (там же, с.164). Следующий «принцип человечества и каждого разумного существа» требует «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (там же, с.60). Этот принцип также представляет собой высшее ограничивающее условие свободы поступков каждого человека, т. е. ты можешь действовать свободно до тех пор, пока ты не превращаешь другого человека в средство достижения своих целей. Взгляд Канта на природу человека и его будущее тоже достаточно своеобразен. С одной стороны, он признает, что «из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего

прямого» (там же, с.190), но с другой стороны, Кант не теряет надежды, что человек добьется «наилучшего общественного устройства» и установления «вечного мира» на земле. *Подводя итог*, можно сказать, что Кант не только сформулировал основную проблематику немецкой классической философии, он открыл новый этап в развитии всей европейской философии.

Тема 3. Философские системы Фихте, Шеллинга как основные этапы развития немецкой классической философии

3.1. Принципы наукоучения Фихте

3.2. Система трансцендентального идеализма Шеллинга

Ключевые понятия:

Наукоучение - общее обозначение комплекса сочинений Фихте, в которых он на протяжении всей жизни перерабатывал и развивал свое «учение о науке», отождествлявшееся им с философией вообще как «знанием знания», «наукой о сознании», при этом теория знания тождественна теории бытия.

Трансцендентный - то, что находится за пределами сознания и познания.

Трансцендентальный - относящийся к познанию, априорная способность (знание) мышления, обеспечивающая возможность опытного познания.

Принципы наукоучения Фихте

Кант оставил в качестве наследства надвое расколотый мир: мир явлений и мир вещей в себе, мир чувственный и мир умопостигаемый, мир чистого разума и мир практического разума. У тех, кто шел за ним, было три пути: а) сохранить систему, модернизируя ее отдельные стороны (неокантианцы); б) взять одну сторону этого мира и отбросить вторую (Фихте); в) попытаться преодолеть эту двойственность путем установления

«тождества» объективного и субъективного (Шеллинг, Гегель), т. е. достигнуть «тождества» двух кантовских миров.

Первым к критической переработке философии Канта приступил **И. Фихте** (1762-1814). Сохраняя, по его словам, ее «дух», он тем четко формулирует отличие своей философии (идеализм) от философии Канта (догматизм). Общим у них является то, что в нашем опыте есть «вещь», т. е. то, на что направлено наше познание и «интеллигенция» (термин Фихте), т. е. «то, что должно познавать». Принципиальное различие состоит в том, что Кант берет за основу, за первичное «вещь» и отвлекается от интеллигенции, в результате он получает «вещь в себе». Это и есть догматизм (материализм), Фихте, напротив, берет за основу, за первичное, интеллигенцию (мышление, сознание), отвлекается от «вещи» и получает «интеллигенцию в себе». Это и есть идеализм. Фихте выбирает идеализм и критикует Канта за догматизм (материализм), т. е. за допущение «вещи в себе». Суть критики Фихте сводится к следующему.

- «Вещь в себе» Канта есть ничто. Кант допускает ее, чтобы объяснить наш опыт (источник наших представлений). Но природу этого опыта он объясняет совсем «другим способом», т. е. с помощью априорных форм мышления. Тем самым он отрицает необходимость существования того, на чем строится вся его система. Поэтому «вещь в себе» - это «чистая химера», которую «нет никакого основания допускать», ее надо просто отбросить, и с ее устранением рухнет и все «догматическое знание». Это - критика Канта «справа». Критика его материалистического допущения «вещи в себе». Это и критика материализма в целом. Ибо Фихте безусловно прав, что «последовательный догматик - неизбежно материалист».

- Допуская существование «вещи в себе», мы тем самым признаем, что наши представления о мире зависят от нее. Но в таком случае мы в своих представлениях о мире не свободны. Следовательно, мы не свободны и в наших действиях. Догматизм поэтому неизбежно ведет к

фатализму, т. е. к отрицанию свободы. Конечно, догматизм «не отрицает того факта сознания, что мы считаем себя свободными, ибо это было бы противно разуму. Но своим исходным тезисом он опровергает сам факт существования свободы». Догматизм, по мнению Фихте, «совершенно отрицает самостоятельность Я... и делает его «простым продуктом вещи». Таким образом, «спор между идеалистом и догматиком... сводится к тому, должна ли самостоятельность вещи быть принесена в жертву самостоятельности Я или наоборот, самостоятельность Я - самостоятельности вещи». Решить этот спор с помощью разума невозможно. Поскольку речь идет об исходном пункте всей философской системы, который «как абсолютно первый акт зависит исключительно от свободы мышления». Этот исходный пункт выбирается произвольно, но сам произвол определяется через «склонность и интерес». «Поэтому последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов... Какую кто философию выберет, зависит... от того какой кто человек: ибо философская система не мертвая утварь... она одушевлена душой человека, обладающего ею».

Интерес Фихте состоит в том, что догматизм «может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности Я». Этот постулат он и кладет в основу своей философии.

В философии Фихте две основные проблемы. Проблема получения истинного научного знания, т. е. *наукоучение* и проблема *свободы*. Причем, решение первой, необходимая предпосылка решения второй. Суть наукоучения состоит в том, что «должно быть достоверным, по крайней мере, одно положение, которое придавало бы другим свою достоверность». Если мы найдем такое «достоверное положение», то из него вы ведем все остальные достоверные положения, которые и образуют «только одну науку» (наукоучение).

Конечно, Фихте не удалось найти такое «достоверное положение», но разработка проблемы природы и получения научного знания его

безусловная заслуга. Наукоучение стало теоретической основой доказательства существования свободы. Проблема свободы - главный «нерв» философии Фихте. Свобода нужна философии Фихте как воздух, ибо из нее выводится центральная идея этой философии - идея об активной, деятельной, творческой природе человека. Доказательству этой, главной для Фихте идеи и посвящена, по существу, вся его философия. «Не для праздного самосозерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет для деятельности существуешь ты; твоё действие, и только оно одно, определяет твою ценность». Поэтому «стоять и жаловаться на человеческое падение, не двинув рукой для его уменьшения, значит поступать по-женски. Карать и злобно издеваться, не сказав людям, как им стать лучше, не по-дружески. Действовать! Действовать! Действовать! - вот для чего мы существуем».

За первооснову Фихте берет некий абсолютный субъект, некое сверхсознание, абсолютное «Я». Это «Я» обладает бесконечной активной деятельностью, творящей весь мир, в том числе и отдельное эмпирическое Я. Говоря словами Б. Рассела, Фихте «довел субъективизм до степени, которая по-видимому, граничила с безумием», когда он «полагал, что «Я» является единственной реальностью и что она существует потому, что она утверждает самое себя» (Рассел Б. История западной философии, с. 735). Это метафизическое «Я» очень часто смешивается с эмпирическим «Я» и между ними трудно установить грань. Однако философия Фихте интересна не своей формой, а тем содержанием, которое заложено в ней. Это содержание, несмотря на свою фантастическую форму, и сейчас интересно.

Система трансцендентального идеализма Шеллинга

Совершенно иную цель перед философией ставит **Ф. Шеллинг** (1775-1854). «Высшая» цель его трансцендентальной философии состоит в

том, чтобы ответить на вопрос: как можно одновременно считать, что представления сообразуются с предметами и что предметы подчиняются представлениями? Отсюда принципиально новая задача - объединить разорванный кантовский мир в некий единый, цельный мир. Мир, включающий в себя и объективное («вещь в себе») и субъективное («интеллигенцию», «мышление»). Чтобы решить эту задачу, надо найти такую основу, такой «момент», говоря словами Шеллинга, «где субъект и объект непосредственно представляют единство» (Антология мировой философии, т.3. - С.253). Шеллинг полагает, что такой момент «непосредственной тождественности субъекта и объекта» мы находим там, «где представляемое совпадает с представляющим, созерцаемое с созерцающим. Но подобную тождественность представляемого и представляющего можно найти только в самосознании; следовательно, в нем и нужно видеть искомый момент». Именно в акте *самоосознания*, когда мысль мыслит о самой себе, мы и находим единство, тождество объекта (мысль) и субъекта (мыслящая мысль). Так был сформулирован основной постулат философии *тождества*. Была найдена та *мыслимая* первооснова, которая содержала в себе объективное (предмет мысли) и субъективное (сам процесс мышления), и которая позволяла объяснить механизм из взаимодействия. Философия тождества, по мысли ее создателей - Шеллинга и Гегеля, позволяла решить ряд философских проблем.

1. Объяснить и доказать *единство* и целостность мира, выводя его из некоей *единой*, абсолютной, разумной *первоосновы*. Таковой первоосновой у Шеллинга является абсолютный разум, у Гегеля - абсолютная идея или мировой дух. 2. Объяснить источник развития и изменения мира, таковым становится самосознающий себя мировой разум или мировой дух. Сам процесс *самоосознания* и обуславливает необходимый характер развития и изменения мира. 3. Теоретически обосновать основные постулаты рационализма.

Разум потому в состоянии познать *сущность* бытия, и получить истинные знания о нем, что само бытие рационально. Оно само есть мысль, но только в иной «опредмеченной» форме. Понятно поэтому, что разум вполне может познать свое собственное содержание. И наконец, дать полный и исчерпывающий ответ всем «догматикам». Шеллинг признает, что философия, исходящая из того «что всякое знание должно быть выведено из Я и что вообще не существует никакого другого основания для реальною знания», все же оставляет без ответа вопрос, каким образом самим Я полагается вся система знания (например, объективный мир со всеми его свойствами, история и т. д.). Чтобы переубедить самого «закоренелого догматика», ему должен быть «до конца показан механизм возникновения этих представлений из внутреннего принципа духовной деятельности». Философия тождества раскрывает этот «механизм», т. е. объясняет «каким образом объективный мир со всеми его свойствами без какого-либо воздействия извне развертывается из чистого самосознания». После такого исчерпывающего объяснения, как надеется Шеллинг, не найдется больше никого, кто будет ощущать потребность еще в каком-то независимом от этого самосознания мире.

Итак, мир един и познаваем. Един потому, что мысль и бытие тождественны, т. е. это одна и та же мысль, но в разных формах своего существования. Мир познаваем, поскольку разум познает свое собственное содержание.

Эти постулаты шеллингианской философии станут основой, (с определенными отличиями) гегелевской философии.

Тема 4. Философская система Гегеля

4.1. Главная идея философии Гегеля

4.2. Феноменология Духа

Ключевые понятия:

Категория - форма выражения в понятиях наиболее общих,

существенных свойств и законов природы, общества, мышления и отношения человека к миру.

Опредмечивание - это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нем, благодаря чему предмет становится социально-культурным.

Распредмечивание - это процесс, в котором свойства, сущность, «логика предмета» становятся достоянием человека, его способностей, благодаря чему последние развиваются и наполняются предметным содержанием.

Сущность - совокупность глубинных связей, отношений и внутренних законов. Она относительно устойчивая сторона предмета, явления, процесса.

Явление - конкретные события, свойства или процессы, выражающие внешние стороны действительности. Оно наблюдаемое, подвижное и изменчивое, определяется как форма проявления сущности.

Главная идея философии Гегеля

Вершиной в развитии немецкой классической философии является философия Гегеля (1770-1831). Она оказала большое влияние на развитие всей европейской философии. Но оценка ее была крайне противоречивой. Это связано с противоречивостью самой философии Гегеля. Это, прежде всего, противоречие между ее диалектическим методом и метафизической системой. Диалектическая суть философии Гегеля вела к самым революционным выводам (вспомним вывод Герцена А. И. из этой философии: философия Гегеля - алгебра эволюции). Абсолютизация же системы (полученных знаний) вела к самому крайнему консерватизму.

Гегель создал систему, которая считается завершающим звеном в развитии европейского рационализма. Главные характеристики его философии: *объективный идеализм* в учении о бытии, *диалектический*

метод в учении о познании, *диалектика духа* в учении о человеке и общественной истории.

Обозначив систему взглядов Канта как субъективный идеализм, Гегель формулирует основные позиции, преодолевающие дуализм познающего субъекта и *вещи-в-себе*:

- 1) природа существует независимо от человека и его сознания;
 - 2) человеческое познание обладает объективным содержанием;
 - 3) нет абсолютной границы между сущностью и явлением;
- подвижность этой границы Гегель фиксирует в афоризме: «Сущность является, явление существенно».

Основа философии Гегеля - тождество бытия и мышления. Логика принятия его Гегелем выглядит так. Вывести бытие из сознания человека невозможно поскольку надо объяснить возникновение самого сознания. Но и сознание из материи вывести тоже нельзя. Поскольку, невозможно объяснить возникновение живого из неживого. Следовательно, надо найти такую *мыслимую* первооснову, которая уже включала бы в себя и объективное и субъективное, и из которой соответственно можно было бы вынести и бытие и мышление. Такой мыслимой первоосновой и является Абсолютная идея или Мировой дух. Поскольку - она идея т. е. *мысль*, то сам способ ее *существования* состоит в том, что она мыслит. Мыслить она может только о себе, поскольку ничего другого еще не существует. Это и есть искомое единство. Единство объективного (объект мысли) и субъективного (субъект мышления). Философия Гегеля и представляет собой подробное описание процесса *самопознания абсолютной идеей самой себя*. Этот процесс самопознания включает в себя два момента: а) процесс *получения* знания (диалектический метод); б) и сами *знания, полученные* в результате этого познания (метафизическая система). Здесь и находится основное противоречие философии Гегеля. С одной стороны, диалектика доказывает необходимый и бесконечный характер процесса *развития*, следовательно, и процесса познания, а с другой, система требует

закончить процесс познания как только закончился процесс самопознания абсолютной идеи самой себя. Ей просто больше нечего познавать. Поскольку этот процесс самопознания завершается в философии Гегеля, то, следовательно, этой философией завершается и процесс человеческого познания. Отсюда знания, изложенные в философии Гегеля, - последние и окончательные. Так *метод* приходит в столкновение с *системой*. Это тупик любой философии, объясняющей мир из сознания. Какое бы это сознание ни было, его содержание составляют только те знания, которые человечеству известны на данный момент. И как только они исчерпаны - процесс познания завершается.

В чем же рациональный смысл философии Гегеля?

1. Гегель хочет сделать философию *наукой*, т. е. сделать философское знание понятным для всех, знанием пригодным для изучения и передачи другим. Философское знание должно быть таким же как любое другое научное знание. Его философия направлена против тех кто утверждает, «что абсолютное следует не понимать, а чувствовать и созерцать, что исследованием должно руководить не понятие его, а чувство и созерцание». Такого рода философы считают себя *избранниками*, «которым Бог дает мудрость во сне; но зато все, что они в действительности получают и порождают во сне, и относится лишь к области снов». Таким образом, если философия хочет давать *знания* она должна идти тем же путем, что и наука. Путем «открытым для всех и для всех одинаково устроенным». Путем ведущим к *разумному* знанию. Но разумное знание можно получить с помощью *разума*, а не путем «экстаза» грез и «сновидений». Это разумное знание *и* стремиться получить философия Гегеля, опираясь на разум, пусть и «мировой».

2. Гегель безусловно хотел найти *первооснову*, из которой можно было вывести и объяснить весь мир. Но такая первооснова была не только у него. Она была у Спинозы, у Шеллинга. Принципиальное отличие Гегеля от них состоит в том, что он не просто ищет первооснову. Он ищет такую

первооснову, которая бы позволила объяснить *внутренние причины* развития мира (у Гегеля внутренние причины развития самого процесса познания). Эту внутреннюю причину Гегель находит в том, что *субстанция* одновременно является и *субъектом*. Отсюда ключевое положение всей философии Гегеля: «по моему мнению,... нее дело в том, чтобы понимать и выражать истинное, не только как *субстанцию*, но в такой же мере и как *субъект*». Такую субстанцию - субъект Гегель и видит в абсолютной идее. *Субстанция* у Гегеля это одновременно и *субъект*, познающий сам себя как субстанцию. Если же учесть, что субстанция, т. е. сущность, которую исследует Гегель, есть ничто иное, как *сущность* реальной природы и реальной истории, то Гегель исследует самую реальную действительность. В этом и состоит истинная ценность философии Гегеля. А поскольку природа и история есть «опредмеченная» мысль, то понятно, что наш разум вполне в состоянии познать их как свое содержание. Отсюда вера Гегеля в бесконечные возможности человеческого разума. Отсюда критика агностицизма.

Феноменология Духа

Абсолютная идея осуществляет свое самопознание в трех основных формах, которые и отражены в трех основных частях философии Гегеля: логике, философии природы и философии Духа.

Логика. По определению Гегеля, это «наука об идее в себе и для себя». Здесь абсолютная идея познает себя как чистую мысль. В этой части философии Гегель дает глубокий и всесторонний анализ процесса познания. Поэтому этот раздел философии Гегеля носит наиболее всеобщий и универсальный характер и следовательно, представляет наибольший интерес.

Философия природы. Это «наука об идее в ее инобытии». Здесь абсолютная идея познает себя в форме «инобытия». Как и почему идея переходит в «инобытие» не совсем ясно. Просто познав свое собственное

содержание идея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы». Итак, природа это та же идея только «опредмеченная». В этом и состоит суть тождества бытия и мышления (отсюда и знаменитое все действительное разумно, все разумное - действительно). Бытие и мышление тождественны, т. е. это одно и то же, только в разных формах существующее. Формы природного бытия абсолютной идеи рассматриваются в механике, физике и органике.

Философия духа. Это третий этап самопознания абсолютной идеи. Он связан с появлением человека и общества. Философия духа состоит из трех частей. 1. *Субъективный дух.* Рассматривается процесс индивидуального развития человека. Анализ этого процесса показывает, что в основе его лежит объективный дух. 2. *Объективный дух.* Включает в себя рассмотрение права и нравственности. Нравственность, по Гегелю, порождает право, семью и государство. 3. *Абсолютный дух.* Здесь дух отвлекается от всего косного, материального и познает себя как чистую «идею», как чистый «дух». Это познание осуществляется в трех формах. В форме искусства, религии и философии. Искусство - это низшая форма познания абсолютного духа. Оно происходит в чувственно-предметной форме и является чувственным познанием. Более высокая форма познания абсолютного духа - религия. Она дает чувственно-образное знание и следовательно, имеет право на существование наряду с наукой. Высшей формой познания абсолютного духа является философия. С помощью искусства и религии абсолютная идея познает себя в чувственных формах. Это необходимо, но недостаточно. Она стремится познать свою сущность. Поскольку ее сущность состоит в том, что она мысль, то и познание ее завершается в науке, занимающейся мышлением, т. е. в философии, а именно, в философии Гегеля. На этом процесс самопознания абсолютной идеи заканчивается. Закончился процесс самопознания, абсолютной идеи - закончился и процесс познания. Это противоречие в философии Гегеля слишком очевидно, поэтому оно вызвало массу высказываний. Однако

хотелось бы заметить, что чаще всего претензии предъявляются к форме философии Гегеля. Форма эта действительно крайне уязвима, но ведь ценность философии Гегеля не в форме. Главная ценность в содержании. А здесь Гегелю трудно найти равных.

Безусловно, главная заслуга Гегеля - разработка диалектического метода познания, диалектического способа мышления. Однако с его философией связаны и другие важные моменты. 1. Безграничная вера Гегеля в силу разума способствовала развитию науки и научного знания. Защита Гегелем разума и его прав имела прогрессивное историческое значение. Однако после Гегеля стало ясно и другое. Любые попытки создать какую-либо завершенную, законченную, абсолютную философскую систему обречены на провал. Из самого анализа процесса познания Гегелем очевидно, что процесс познания, процесс получения истины - это именно процесс, который по самой своей природе не имеет завершения. 2. Более противоречивые последствия имела другая ключевая идея Гегеля. Идея о том, что история подставляет собой единый, взаимосвязанный, *необходимый процесс*. С одной стороны, история впервые предстала не как цепь нелепых событий и необъяснимых злодейств, а как необходимый и закономерный процесс развития человечества. Отсюда возникала возможность понять суть этой необходимости и на этой основе построить новое разумное общество. Но с другой стороны, убеждение, что история куда-то «идет» привело к тому, что всякий кто «выяснил» куда она «идет» начинал требовать, чтобы все шли туда, куда «ведет» история. Но поскольку знающих куда «идти» была масса, а история одна, то борьба за «правильный» путь породила такие социальные потрясения о которых «мировой дух», вероятно, даже и не предполагал.

Подводя итоги, можно сказать, что философия Гегеля представляет собой классическую форму рационалистического типа философии и философствования. Разум получил в ней все мыслимые и немыслимые

полномочия. Абсолютная идея Гегеля - это тот же Бог, только не Бог - Спаситель, а Бог - Разум. Он также творит бытие, как Бог творит мир. Исходя из этого «абсолютного основания», Гегель и творит свою абсолютную систему. Эта система включила в себя все, что можно было получить с помощью «чистого разума». Более «абсолютного основания» уже не было, а следовательно, не было и возможности для создания новых «абсолютных систем». Философы «разбредаются» по «отдельным квартирам». Одни занимаются «языком», другие «производством», третьи «существованием». Философия пошла по пути разработки отдельных, зачастую мало связанных друг с другом, проблем. Век классического рационализма заканчивается.

Тема 5. Антропологическая философия Л. Фейербаха

5.1. Жизнь и философская деятельность

5.2. Антропологический материализм Фейербаха

Ключевые понятия:

Антропологизм (от греч. *άνθρωπος* – человек и *λόγος* – слово, понятие, учение), философская концепция, представители которой усматривают в понятии «человек» основную мировоззренческую категорию и утверждают, что только исходя из неё и можно разработать систему представлений о мире.

Антропологический материализм – концепция Фейербаха, которая исходит из рассмотрения человека как психофизиологического существа и основывается на биологической (а не социальной) трактовке природы человека.

Жизнь и философская деятельность Л. Фейербаха

Людвиг Андреас Фейербах (1804-1872) родился в баварском городе Ландсгуте, в семье известного правоведа Ансельма Фейербаха. По окончании гимназии Фейербах в 1823г. стал студентом теологического

факультета Гейдельбергского университета. «Моей первой мыслью был Бог», - писал в последствии Фейербах о том, что стало начальным предметом его мировоззренческих интересов. Однако уже на первом году обучения Фейербах почувствовал неудовлетворенность теологической догматикой, освещаемой в лекциях религиозных ортодоксов, типичным представителем которых стал в его глазах профессор Паулюс. Фейербаха заинтересовали лишь лекции гегельгенца Карал Дауба, который насыщал их философским содержанием. Пробудившийся у Фейербаха под этим влиянием интерес к философии, побудили его перейти в следующем году в Берлинский университет, где он в течении 2-х лет прослушал все курсы, которые читал тогда Гегель. «Благодаря Гегелю, - считал Фейербах, - я осознал самого себя, осознал мир», и Гегель «стал моим вторым отцом, а Берлин - моей духовной родиной». Именно под влиянием Гегелевских лекций Фейербах счел своим жизненным призванием заняться философией, оставив предшествующую юношескую мечту - сосредоточится на теологии. «Я променял теологию на философию» поскольку «вне философии нет спасения». «Мне нужна не вера, а мышление! Мне нужны не бредни и мечтания, а реальные знания» (Фейербах Л. Избр. философ. произв., в 2 т. М., 1955. - Т.1. - С.241-242). Так осуществился тот поворот, суть которого Фейербах видел в том, что его «второй мыслью» стал «разум». А «третьей и последней» его мыслью стал «человек» рассматриваемый в неразрывном единстве с природой. «Я хочу полюбить человека, но всего человека, которого может понять не богослов, не анатом или юрист, а только философ» (там же, т.-1.-С.243).

В философских размышлениях Фейербаха 1824-1838 гг. воплощено медленное, но неуклонное вызревание в лоне человеческого «абсолютного идеализма» его материалистического антитезиса. В те же годы антипатия к теологии, стимулированная гегелевской философией, переросла у Фейербаха в несогласие с Гегелем по вопросу в соотношении философии и религии. Все это означает, что критика Фейербахом гегелевского

идеализма, принявшая осознанную форму в 1839 г. началась за десять с лишним лет до четкого размежевания с философией Гегеля.

Следующий шаг на пути пока еще в целом подспудного отрицания основоположений гегелевского идеализма, Фейербах делает в диссертационной работе «Об едином, универсальном, бесконечном разуме» (1928). Гегель не дал отзыва на эту диссертацию из-за чего Фейербах был вынужден защищать ее не в Берлинском университете, а в Эрлангенском, где прошел первый год его студенческих занятий. В 1829 г. Фейербах стал в должности приват-доцента преподавать философию в Эрлангенском университете.

В 1830 г. Фейербах анонимно опубликовал в Нюрнберге «Мысли о смерти и бессмертии». В этой работе отразились и выводы диссертации Фейербаха и мысли о необходимости придать философии критичность по отношению к господствующим воззрениям и существующему строю.

В 1833 г. Фейербах мог выражать свои философские воззрения только в публикациях (на короткое время в период немецкой революции 1848-1849 гг. Фейербах получил возможность выступать с лекциями, но и то не в университете, а в ратуше города Гейдельберга), так как он был изгнан из Эрлангенского университета, вообще фактически лишен права преподавать философию, поскольку перед ним закрылись двери всех немецких университетов из-за его решительной критики христианства.

В 1837 г. после женитьбы на Берте Лев, Фейербах переселился в деревню Брунберг. Первое время жизнь в сельской местности способствовала расцвету философского творчества Фейербаха, но в дальнейшем стали проявляться отрицательные результаты длительной оторванности от городских центров духовной культуры. По материалам своих лекций Фейербах опубликовал в 1833 г. «Историю новой философии от Бэкона до Спинозы». Сотрудничая с периодическим изданием «Берлинский ежегодник», Фейербах дал рецензию на гегелевские «Лекции

по истории философии». Фейербах ставил в центр своего внимания процесс борьбы философского свободомыслия с религиозным догматизмом.

Уже в 1839 г. Фейербах публикует работу «К критике философии Гегеля», знаменующую решительный разрыв с идеализмом в его высшей, гегелевской форме. Великий и неожиданный триумф принесла Фейербаху публикация в 1841 г. его большой работы «Сущность христианства», благодаря которой он стал звездой первой величины на философском небосклоне Германии, где автор определил цель книги – «сведение религии к антропологии».

В целостном виде материалистическое мировоззрение Фейербаха было выражено в работах «Предварительные тезисы к реформе философии (1842)» и «Основные положения философии будущего» (1843). Значение «Сущности религии» (1846) и опубликованных в 1851 г. «Лекции о сущности религии» заключалось лишь в том, что ими дополнялась, уточнялась и корректировалась концепция религиозного сознания, выдвинутая в «Сущности христианства».

Разработка Фейербахом своей общеполитической концепции отразилась в сочинениях «Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии» (1846) «О спиритизме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли» (1866), «Эвдемонизм» (написанный в 1869 г., опубликованный только после его смерти в 1874 г.).

После банкротства фабрики, совладелицей которой являлась его жена, Фейербах с семейством переселился в местечко Рехенберг, где жил в большой нужде. Если бы не 300 талеров Шеллеровского фонда с 1862 г. Фейербах вообще не мог бы сводить концы с концами. Существенно, что в новой жизненной обстановке Фейербах проявил серьезный интерес к марксизму. Глубоко продуманным актом было вступление Фейербаха в 1870 г. в германскую социал-демократическую партию.

Фейербах умер 13 сентября 1872 года от инсульта. Его провожала на

кладбище процессия нюрнбергских рабочих. На его могилу был возложен венок от К. Маркса, а своего рода венком от Ф.Энгельса можно считать работу «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (1886).

Антропологический материализм Фейербаха

Новым типом философии, хотя и связанной неразрывно с немецкой классической философией, является философия Л. Фейербаха. Он принципиально по-новому решает проблему, поставленную Кантом. Он решает ее материалистически. За основу, за первичное Фейербах берет природу, т. е. объективно существующий, чувственно воспринимаемый материальный мир и из него объясняет источник и природу наших представлений. Фейербах прекрасно понимает, что «философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом», но его абсолютно не устраивает решение, предложенное Гегелем, ибо «это только устранение данного противоречия в пределах самого противоречия в пределах одного элемента, в пределах мышления». У Гегеля мысль - это бытие. Проще говоря, идеализм не разрешает этого противоречия. Он просто отбрасывает реальное, материальное бытие, заменяя его бытием мысли. Это превращение реального бытия, в мыслимое бытие и есть основной порок идеализма. Источник мысленного образа бытия находится вне мышления. Этим источником является материя как субстрат реальности. Устранив реальное бытие, идеализм должен творить его с помощью абсолютного разума, точно так же, как это делает Бог, творя мир. Поэтому идеализм - это «рациональная теология», а «философия Гегеля есть последнее убежище, последняя рациональная опора теологии» (Антология мировой философии, т. 3. - С.463).

В этом смысле учение Гегеля, что природа, реальность является «инобытием» идеи, есть лишь рациональное выражение теологического

учения, что природа сотворена Богом, что материальное существо создано нематериальным, т. е. абстрактным существом. Все заверения в том, что идеализм необходим для спасения свободы человека. Фейербах решительно отвергает. «Все спекулятивные рассуждения о праве, о воле, о свободе, о личности помимо человека, вне его или даже поверх его - все это рассуждения без единства, без необходимости, без субстанции, без основания, без дальности. Человек есть бытие свободы, бытие личности, бытие права. Только в человеке коренится «Я» Фихте, монада Лейбница, коренится абсолют» (там же, т. 3, с. 463).

Итак, единственный, универсальный и высший предмет философии - человек. Мысль Фейербаха обратиться к непосредственному изучению самого человека представляется чрезвычайно плодотворной. Дело в том, что все попытки объяснения природы и сущности человека внешними причинами будь то материальными или идеальными, приводят к тому, что человек выступает как продукт кого-либо или чего-либо. В результате ускользает из рассмотрения самобытность самого человека, ускользает его сущностная характеристика как существа активного, деятельного, свободного и творческого.

Преодолев идеализм Гегеля, Фейербах называет человека продуктом природы, а его мыслительную деятельность единственным носителем разума. Мыслить может только человек, никакого сверхчеловеческого божественного разума в мире не существует. Об этом свидетельствуют данные естествознания, всех опытных наук.

Материалистически решая основной вопрос философии, Фейербах убежден в познаваемости мира. Он последовательный сторонник материалистического сенсуализма, противник агностицизма. Новая философия должна исходить не из абстракций, а из чувственных данных и опыта. Органы чувств человека в этом смысле Фейербах называет органами философии. Тех органов чувств, которые имеет человек, вполне достаточно для адекватного познания вещей, полагает философ.

Чувственные восприятия бывают непосредственными и опосредованными. Как пишет Фейербах, «не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и я составляют предметы чувств. Поэтому все явления чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то посредственно, если не обычными грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или хирурга, то глазами философа. Поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источнике наших идей в чувствах» (там же, т.1. - С.190).

Человеческие чувства качественно отличны от чувств животных. Ощущение у животных - животное, у человека - человеческое, подчеркивает Фейербах. Выступая против спекулятивного, т.е. оторванного от эмпирической базы философствования, он отдает должное теоретическому мышлению, способному отразить внутреннюю суть вещей, их закономерные связи. Истинность теоретических положений, по мнению философа, проверяется их сопоставлениями с чувственными данными. Однако такой критерий истины нельзя признать надежным. Такое решение вопроса не учитывает, что универсальным критерием истины является общественно-историческая, чувственно-предметная практика.

В ходе критики философского идеализма Фейербах потерял то ценное, что было заключено в трудах его великих предшественников, и прежде всего Гегеля, - диалектику, в т.ч., диалектику познания. Предметом новой философии, считал Фейербах, должен стать человек, а сама философия – учение о человеке, *антропологией*. Единство бытия и мышления для философа имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. «Новая философия превращает человека, включая природу как базис человека, в единый, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе физиологию, в универсальную науку» (там же, т.1. - С.202).

Человек – часть природы, природное живое существо. Естествознание, в первую очередь физиология, доказывает неразрывность мышления и физиологических процессов, протекающих в мозге. Фейербах отмежевывается от взглядов вульгарных материалистов, утверждающих будто мысль есть вещество особого рода, которое называется мозгом. Мысль – продукт мозга, но она нематериальна. Фейербах не решается назвать свою философию материализмом, однако материалистическая сущность его философии от этого не исчезает.

Антропологическая философия Фейербаха исходит из природной сущности человека, который стремится к счастью, любит и страдает, нуждаясь в общении с себе подобными. Его свобода зависит от окружающей среды, которая либо способствует, либо препятствует проявлению его сущности. Как говорит Фейербах, птица свободна в воздухе, рыба - в воде, человек же - там, где ему ничего не препятствует реализовывать естественное стремление к счастью. Фейербах говорит о человеке вообще как о родовом существе. Таков взгляд грешит абстрактным, натуралистическим подходом к человеку, игнорирует его социальные характеристики. Как гуманист и демократ Фейербах понимал, что сословные перегородки и привилегии противоречат человеческой природе. Но как избавиться от этого зла, он не знал. Будучи далеким от политики, философ уповал главным образом на нравственность, этику.

Как и французские материалисты, Фейербах полагал, что правильно понятый интерес индивида в конечном счете совпадает с общественным интересом. Это теория «разумного эгоизма», дополняемая альтруизмом. «Я» не может быть счастливым без «Ты». Человек не может быть счастлив в одиночку, следовательно, любовь к ближним – предпосылка социальной гармонии, цель человеческого существования. Однако подобная философская конструкция сильно упрощает действительность, абстрагируется от прозы жизни, где наряду с любовью чаще встречается недоброжелательство, зависть, злоба, вражда.

Фейербах признает существование как индивидуального, так и группового эгоизма. Столкновение разного рода групповых эгоизмов создает напряженность, порождает социальные конфликты. Фейербах говорит о «вполне законном эгоизме» угнетенной массы, о том, что «эгоизм ныне угнетенного большинства должен осуществить и осуществляет свое право и начнет новую эпоху истории» (там же, т. 2. - С.364). Эти рассуждения можно рассматривать как зародыш исторического материализма, но только как зародыш. В конечном счете социальные противоположности философии пробует объяснить антропологическими особенностями людей.

Опираясь на антропологический принцип, Фейербах критикует характерное для кантианства противопоставление этических норм естественным потребностям человека его стремлению к счастью. Поэтому нельзя считать чувственные влечения чем-то греховным. Не существует никакого «первородного греха», на котором основывается религиозное учение. Как говорил философ, наши пороки – это неудавшиеся добродетели. Они не стали добродетелями потому, что условия жизни не соответствовали требованиям человеческой природы.

Значительное место в творчестве Фейербаха занимает **критика религии**. Происхождение религиозных чувств и верований он пытается объяснить с позиций антропологического материализма. Религиозные чувства порождаются страхом не только перед стихийными силами природы и обманом жрецов, как считали материалисты XVIII – XIX веков. По мнению Фейербаха, не только и не столько страх, а стремления, надежды, страдания, идеалы свойственные природе человека, весь его эмоциональный мир в решающей степени способствуют порождению религиозных верований. Религия, таким образом, имеет реальное жизненное содержание, она не случайна, а необходима людям. Место рождения богов, в сердце человека, в его страданиях, упованиях,

надеждах. В отличие от холодного рассудка сердце стремится любить и верить. В религии выражается весь человек, но превратным образом.

Человек верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувства, но и так же и потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что он сам хочет быть блаженным. Он верит в совершенное существо потому, что сам хочет быть совершенным. Он верит в совершенное существо потому, что сам не желает умирать.

Фейербах выводил религиозное сознание из особенностей человеческой природы, но саму эту природу понимал не исторически, абстрактно. Отсюда и его трактовка религии носила не исторический, абстрактный характер. Натуралистический подход к человеческой сущности помешал ему увидеть социальное содержание религиозных представлений, их исторический характер.

Если религия рождается в сердце человека, то она так же неистребима, как неистребимы человеческие эмоции. Фейербах, однако, предполагал, что религиозно-фантастические представления когда-то исчезнут. Но когда? Тогда, отвечал философ, когда любовь человека к человеку станет религиозным чувством и заменит собой традиционную религию. Человек добьется на земле того, что религия обещает на небе. Атеизм есть истинная религия, религия без Бога, религия человеческого богатства и любви.

Религиозные чувства и верования основаны на отчуждении некоторых свойств человека. Ум, сила, справедливость и другие качества отрываются от своих конкретных носителей, обобщаются и многократно умножаются. Тогда они приписываются фантастическими существами – персонажами многочисленных религий. Если бы у птиц была религия, говорил Фейербах, то их боги представлялись бы могучими птицами. Человек же создает богов по своему образу и подобию, отчуждая от себя и

приписывая им свои лучшие качества, но в фантастическом и гипертрофированном виде. Надо покончить с этим процессом отчуждения, вернуть человеку отнятые у него качества, свести религиозные верования к их земной, реальной основе.

Выводы

В объем понятия «классическая немецкая философия» входят философские системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха. Созданные за сравнительно короткий исторический срок и образуя преемственный ряд, эти системы обладают некоторыми общими признаками. К их числу относятся, во-первых, развитие диалектики не только как способа критики «чистого разума» (Кант), но и как способа целостной системы логических категорий. Принцип тождества диалектики, логики и теории познания наиболее широкое выражение в философии Гегеля.

Во-вторых, применение диалектического метода к историческому процессу, попытки сформулировать законы общественного развития, правда, на базе объективного идеализма.

В-третьих, вера в исторический прогресс, в плодотворность научного, в том числе философского познания. И, наконец, гуманизм, глубокое уважение к человеку, который выступает как цель, а не средства (Кант) и как универсальный предмет философии (антропологический материализм Фейербаха).

СМ 4. Плюрализм философских течений XIX - XX веков

Тема 1. Позитивизм – философия индустриального общества

1.1. Причина многообразия школ и направлений в философии XIX-XX веков.

1.2. Сциентическое направление.

Ключевые понятия:

Позитивизм - направление в философии, утверждающее, что единственным источником подлинного знания являются специальные науки, и отрицающее философию как особую отрасль знаний.

Эмпириокритицизм – субъективно-идеалистическое направление, отрицающее объективное существование материального мира и рассматривающее его как явление сознания и сочетания ощущений.

Неопозитивизм - современная форма позитивизма, ориентированная на анализ методов и результатов научного познания средствами математической (символической) логики.

Сциентизм - философское направление, ориентированное на сознание «человеческого общества и общественного человека».

Причины многообразия школ и направлений в философии XIX – XX веков.

Интеллектуальная жизнь XIX века была более сложной, чем в предшествующий век. Это обусловлено несколькими причинами. *Первая:* больше стала область, охватываемая интеллектуальной жизнью, существенный вклад в развитие интеллектуальной жизни внесла Америка и Россия, а Европа стала более осведомленной, чем это было раньше, о индийской философии, как древней, так и современной. *Вторая:* наука, которая была главным источником новых идей с XVII века, одержала новые победы, особенно в геологии, биологии органической химии. *Третья:* машинное производство глубоко изменило общественную

структуру и дало человеку новое представление о его мощи по отношению к природной физической среде. *Четвертая*: глубокий протест, как философский, так и политический, против традиционных систем в мышлении, политике и экономике вызвал нападки на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Этот протест имел две очень различные формы: одну - романтическую, другую – рационалистическую (я пользуюсь этими словами в широком смысле). Романтический протест переходит от Байрона, Шопенгауэра и Ницше к Муссолини и Гитлеру. Рационалистический протест начинается с французских философов революции, передается в несколько ослабленном виде философским радикалам в Англии, затем принимает глубокую форму у Маркса и завершается Советской Россией.

Новым фактором является интеллектуальное господство Германии, начиная с Канта. Лейбниц, хотя и был немец, писал почти всегда на латинском или французском языке, и его философии в очень малой степени подвергалась влиянию немецкой мысли. Немецкие идеалисты после Канта, так же как и поздняя немецкая философия, наоборот находилась под глубоким влиянием немецкой истории.

Новое время сменяет эпоху Возрождения. Место альянса «религия – философия» занимает тандем «философия – наука». Философия переживает свой звездный час, поднимая онтологические и гносеологические, мировоззренческие и методологические проблемы. Но ставка на разум и научно-технический прогресс привела к тому, что гуманистический антропоцентризм Ренессанса уступает место философскому антропоцентризму сциентического характера. В новом качестве антропоцентризм обосновал необходимость индустриальных методов освоения природы. Эксплуатация природы обернулась эксплуатацией человека, его отчуждением от всего, от всех и от самого себя. В условиях, когда ставка делается на науку и развитие техники, человек превращается в средство сомнительных целей. В результате, как

тонко подметил Ф. Ницше, Бог умер. Но и человек не стал Богом, - добавил Ф. М. Достоевский. Более того, он потерял себя, превратился в общественную функцию.

В XX веке рабство капитала сменяется рабством абсурда. «Вторая природа», как система посредников, вышла из под контроля и обострила глобальные проблемы. Наука стала заложницей политики. Она все больше становится прикладной, выполняя заказ текущего момента. Бал правил цивилизованное варварство, разрушая культуру, превращая народ в население, в объект манипулирования.

В этих условиях традиционное противостояние материализма и идеализма в философии сменяется философским плюрализмом. Оформляются такие направления как сциентическое, деятельностное, антропологическое, философско-теологическое и социально-критическое. Философские школы сциентистского направления разрабатывают философские проблемы науки: формируют мировоззрение тех слоев общества, которые видят в научно-техническом прогрессе абсолютное средство решения социальных проблем.

Философские школы деятельностного направления прорабатывают социально-политические проблемы развития общества: формирует мировоззрение широких масс населения, связывающих свою судьбу с успешным решением этих проблем.

Философские школы антропологического направления охватывают проблемы человека и его гуманитарной интеллигенции, а также тех слоев, которые наиболее остро переживают результаты отчуждения человека.

Философские школы религиозного (теологического) направления связаны с кругом вопросов, нацеленных на обоснование целесообразности религии; формируют мировоззрение верующих, а также всех, кто уповает найти в религии спасение от социальных и духовных невзгод.

Философские школы социально-критического направления ориентированы на анализ сущего и проектирование должного; формируют

мировоззрение тех кругов общественности, которые наиболее остро переживают глобальные проблемы современности и готовы внести свой посильный вклад в их решение.

Философский плюрализм XX века свидетельствует о том, что человечество переживает затянувшийся кризис, что в системе «природа - общество - человек» актуализировались нестандартные проблемы, требующие нестандартных решений, и что решение этих проблем выходит за рамки возможностей классической философии.

Сциентистское направление

1. Первую страницу этого философского направления вписал позитивизм.

Основоположник позитивизма О.Конт (1798-1857) полагал, что позитивное знание дает только наука. Что касается философии, то она как наука невозможна, ибо ее предметом являются «метафизические проблемы», которые выходят за рамки объективной реальности, а, стало быть, не решаются известными способами и методами научного познания. Познанию подлежат лишь факты эмпирического опыта, явления, а не сущности. Заявленный феноменализм явно тяготеет к релятивизму и субъективному идеализму; фундаментальность уступает место проблемам прикладного характера.

2. Идеи О. Конта нашли свое продолжение в эмпириокритицизме, который стал второй ступенькой эволюции позитивизма. Его основатели Э. Мах (1838-1916) и Р. Авенариус (1846-1896) пришли к ложным выводам о невозможности объективной и абсолютной истины; о том, что в науке господствует относительная истина. С позиции релятивизма был сделан вывод о том, что развитие физики якобы продемонстрировало аннигиляцию (исчезновение) материи. В действительности, исчезла не материя, а предел наших знаний о ней. В отличие от чистого позитивизма,

представители эмпириокритицизма, не отбрасывая философию, сводили ее до уровня методологии.

3. Идея превратить философию в методологию нашла свое развитие в деятельности так называемого «Венского кружка». В 20-х годах XX века М. Шлик, Р. Карнап, О. Нейрат и В. Крафт организовали семинар позитивистской направленности. Игнорируя традиционную «метафизику» и классическую философскую проблематику, участники семинара редуцировали философию до уровня логического анализа языка науки.

Речь шла о вскрытии эвристических возможностей логики при исследовании объектов, лишенных наглядности; о логической сводимости теоретического знания к эмпирическому и верификации последнего. На этом основании ряд важнейших философски выводов, не подлежащих верификации на уровне чувственного опыта, объявляется ложным или несостоятельным. Специфику философии и ее отличие от науки рассматривает в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн. Он определяет философию как средство пояснения мысли о предмете. За этим стояла все та же позиция сведения философии к логике и отказ в праве быть особой формой освоения мира, отличной от науки.

4. В 70-х годах XX века усилиями К. Поппера, Т. Куна, П. Фейерабенда и др. складывается «постпозитивизм» как попытка преодолеть нигилизм и антиисторизм логического позитивизма а отношении философии. Вместо принципа верификации К. Поппер вводит принцип фальсификации (опровержения) как способ проверки состоятельности гипотез и отделения научного знания от ненаучного. Но поскольку научным знаниям отказано в объективной истине, то за этим следует: конвенционализм в трактовке исходных оснований знания; отрыв объективного знания от исторически конкретного познающего субъекта.

5. Усилиями Л. Витгенштейна оформляется еще одна школа позитивизма – аналитическая философия. Эта школа рассматривает философию как средство анализа естественного языка. Нет собственно

философских проблем, но есть проблемы конкретного языкового анализа. Суть философии состоит в адекватном выражении информации о познанном объекте и ее последующей трансляции на вербальном уровне.

Отказывая философии в праве на собственное знание, позитивизм игнорировал тот факт, что предмет философии наряду с объективной реальностью может включать субъективную и трансцендентальную реальность и что последняя не фиксируется традиционными формами и методами научного познания.

Несмотря на дискриминацию философии, позитивизм внес определенный вклад в разработку методологических проблем. Логический позитивизм в определенной мере способствовал развитию кибернетики и информатики.

Тема 2. Деятельностное направление.

2.1. Марксизм

2.2. Прагматизм

Ключевые понятия:

Прагматизм - философия успеха. Общий метод решения проблем деятельности людей.

Персонализм - философия, для которой человек не абстрактно мыслящее существо, а личность, занимающая определенную жизненную позицию.

Франкфуртская школа - социальная философия критической направленности и пессимистического примиренчества.

Деятельностное направление представляют марксизм и прагматизм. Не игнорируя философию, но и не перечеркивая значение науки, марксизм заявил о себе как оригинальная концепция познания общего развития и разрешения проблем классического капитализма. В мировоззренческом плане – это система взглядов пролетариата на мир и на свое отношение к миру.

Марксизм

Возник марксизм в 40-е годы XIX века как теоретическое отражение кризиса классического капитализма и обоснование исторической миссии пролетариата. Теоретическими источниками марксизма явились немецкая классическая философия, английская классическая политэкономия и французский утопический социализм.

Исследуя положение рабочего класса, К. Маркс и Ф. Энгельс доказали, что капитализм утвердившись, показав свое превосходство над феодализмом, не только не преодолел, но и усилил противоречие между общественным характером труда и частнособственническим присвоением его результатов. Это противоречие постоянно воспроизводило социальную напряженность.

Марксизм осуществил анализ капитализма и обосновал необходимость его замены более прогрессивным строем. Маркс обращает внимание на противоречивый характер труда в условиях господства частной собственности. С одной стороны, труд – это средство присвоения природы и удовлетворения витальных и других потребностей. С другой стороны, труд это изнурение тела и духа. Таким образом, он может принести и удовлетворение и страдание. И все это зависит не столько от содержания труда, сколько от состояния тех общественных отношений, в которых он осуществляется. При определенных общественных отношениях человек теряет способность к творчеству, к тому, что делает его человеком. Из субъекта деятельности он превращает в средство деятельности. В итоге возникает отчуждение труда и его результатов, превращение их в самостоятельную силу, господствующую над работником и враждебную ему.

Анализ отчужденного труда predetermined материалистическое понимание истории. Макс раскрыл тайну капиталистического способа производства, вскрыл сущность частной собственности, исследовал феномен тройной фетишизации товара, денег и капитала, сделал вывод о

том, что человек в условиях господства частной собственности «опредмечивается» бесчеловечным образом. Человек теряет свою уникальность, становится функцией производства, частичным человеком. В условиях господства частной собственности персонифицируются общественные отношения и деперсонифицируется человек. В «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс рассматривает коммунизм как средство упразднения отчуждения и возвращение человеку его человеческой сущности. Коммунизм не самоценность, а средство подготовки гуманного общества, как свободной ассоциации свободных индивидов (см.: Маркс К. Энгельс Ф. Соч., Т. 42. - С. 127, 135-136).

В своей первой форме коммунизм своеобразно протестует против частной собственности. Он превращает ее в государственную, а всех людей делает рабочими. В качестве идеала выступают уравниловка. Во второй форме упразднения отчуждения коммунизм заявляет о себе политическим характером и завистью по отношению к частной собственности. И только в третьей форме возможно не только упразднение отчуждения, но и возврат человеку его человеческой сущности (там же, с.113-114). Но эта форма коммунизма может стать реальностью только в том случае, когда общество обретает способность стать «по ту сторону материального производства», где идеалу собственности противостоит идеал свободного человека.

Проследив эволюцию частной собственности от условия самовыражения человека до господства над человеком, Маркс делает вывод о том, что частная собственность создает предпосылки собственного упразднения, порождая пролетариат, а последний, выполнив свое историческое назначение, упраздняет самого себя (там же т. 2. - С.39). Будучи современником острейшей классовой борьбы, становления рабочего движения, осуществления буржуазных революций, Маркс в революции видит средство уничтожения причин эксплуатации человека. Человек - высшее существо для человека, посему необходимо

ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, порабощенным и презренным существом (там же, т. 1. - С. 422).

После выхода в свет «Манифеста Коммунистической партии» изменился капитализм, изменился облик мира. Капитализм извлек уроки из своего прошлого и приблизился к более свободному образу жизни своих граждан, ослабил тотальность отчуждения. Хотя глобальные проблемы свидетельствуют, что этому обществу еще далеко до гармонии в системе: «человек – общество - природа», далеко до уровня, когда индивид выступает субъектом деятельности, а не является объектом манипулирования. Поскольку основу материального производства составляет товарное производство, поскольку сохраняется система тройной фетишизации - товара, денег, капитала, постольку сохраняется редукция человека до уровня «частичного человека», несмотря на то, что он решил для себя проблему витальных потребностей. Поэтому гуманистическая направленность философии марксизма, ориентированная на упразднение тотального отчуждения, сохраняет свою значимость и сегодня. Что касается средств достижения этой цели, то этот вопрос остается открытым с учетом динамики общественного развития как в локальных, так и в глобальных масштабах. Но ясно одно, что выводы о нарастании классовой борьбы, революции и диктатуре пролетариата как абсолютных средств общественного прогресса безнадежно устарели. Но не устарела идея идеологического обеспечения носителей наемного труда для перерастания стихийного протеста против тотального отчуждения в сознательный процесс поиска оптимальных путей его упразднения.

Рассматривая вопрос о связи марксизма с практикой, следует принять во внимание и то, что практика богаче любой теории и что нет теории, годной для всех народов и на все времена.

Прагматизм

Несколько позже, в 70-х годах XIX века, наряду с марксизмом в

Европе, в США формируется философия действия - «прагматизм». Его основатели Ч. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи и Дж. Мид.

Суть концепции прагматизма заключается в том, что философия должна быть не размышлением о началах бытия, не рациональной формой его познания, а общим методом решения проблем практической деятельности людей. Прагматизм сложился под влиянием немецкой классической философии, ее парадигмы противостояния «Я и не-Я». Общий теоретический источник сближает марксизм и прагматизм, но не роднит их.

В центре внимания философии и «прагматизма» - человек и его деятельность, чья социальная активность детерминирована исключительно его биологической природой. Чтобы выжить, человеческий организм вынужден приспосабливаться, адаптироваться к изменениям окружающей среды. В этом выводе явно прослеживается влияния Ч. Дарвина.

В механизме приспособления важную роль играет отражательная функция мозга. Причем мозг ориентирован не столько на познание и последующее проектирование, сколько на поиск оптимального отношения со средой обитания. С точки зрения прагматизма нет существенного различия между теорией и практикой, идеальным и материальным, образом и той реальностью, которую он замещает. Главное обеспечить «принцип непрерывности» контакта со средой. Этот принцип обеспечивает формирование привычки (навыки). Последняя осознается как устойчивое «верование», как основание складывающегося стереотипа.

Отсюда следует, что универсальным средством достижения оптимального отношения со средой является не познание и последующее преобразование среды, а изменение привычек, отказ от старых и выработка новых, более эффективных, более полезных. Изменения привычек и формирования устойчивого стереотипа можно достигнуть через систему образования, через дискредитацию старых привычек и формирование новых. На это и была нацелена реформа всей общественной жизни старой Америки. Принципы прагматизма стали краеугольными камнями всех

сфер жизни общества от образования до производства, от политики до искусства.

Одно из бесспорных достоинств философии прагматизма состоит в том, что она вводит в освоение мира ценностную ориентацию. Не бесстрастная академическая философия, а философия, эмоционально насыщенная субъективной заинтересованностью и предпочтением. Такой подход был новаторским, если принять во внимание, что в Европе доминировал позитивизм с его ставкой на бесстрастную науку и установкой, что между научным фактом и оценкой этого факта пролегает непреодолимый барьер.

Для философии прагматизма, в отличие от позитивизма, путь истины и путь ценности совпадают. «Истинно, то что полезно» составило ключевую идею философии прагматизма, обусловило особенности этой философии: неприязнь к фундаментальным теориям; утилитарный подход к окружающему миру, людям и вещам и т.п. Эти особенности прагматизма импонировали обыденному сознанию, стали фактором формирования особого, «прагматического» мировоззрения. Прагматизм ориентирует человека постоянно поднимать «планку» своей значимости, делать себя, добиваться успеха, не размышляя о высших ценностях мира.

Тема 3. Антропологическое и теологическое направления философии начала XX века

3.1. Философия жизни

3.2. Экзистенциализм

3.3. Философская антропология

3.4. Философско - теологическое направление

3.5. Персонализм

3.6. Социально - критическое направление

3.7. Римский клуб

Ключевые понятия:

Неотомизм - официальная философско-теологическая доктрина

католической церкви. Свою задачу видит в осуществлении завещания Ф. Аквинского - примирить догматы христианской веры с требованиями разума, оправдать христианство перед лицом авторитета науки.

Неофрейдизм - философия исцеления общества через исцеление индивида.

Римский клуб - международная общественная организация, созданная с целью «понять особенности развития человечества в эпоху научно-технической революции» и ориентирования на революцию «человеческих качеств».

Философия жизни - иррациональная философия с установкой «понять жизнь из нее самой». Абсолютизирует чувства, инстинкт и игнорирует интеллект.

Философская антропология - философия поиска антропологических оснований человеческой жизнедеятельности, культуры нравственности, права, других социальных институтов.

Франкфуртская школа - социальная философия критической направленности и пессимистического примиренчества.

Экзистенциализм - философия, противопоставившая сущности человека его существование. В центре внимания человек, уставший от отчуждения.

Философия жизни

Это направление философии оформилось в трех основных школах: философия жизни, экзистенциализм и философская антропология.

Будучи нацелено на экзистенцию (существование) человека, его бессознательное начало, это направление методологии рационализма предпочитает иррационализм. Если позитивизм, ориентируясь на науку, превращал философию в теорию познания, оторванную от объективной реальности, то философия жизни стремится сохранить мировоззренческую направленность ценой отказа от научности.

Тенденции иррационализма наиболее сильно проявились в *философии жизни*. Ее представители - Ф. Ницше (1844-1900), В. Дильтей (1839-1911), Г. Зиммель (1858-1918), А. Бергсон (1859-1941) и др.

На формировании философской школы сказалось влияние *Артура Шопенгауэра* (1788-1860). В его основном сочинении «Мир как воля и представление» бытие заявляет о себе как «слепая воля к жизни». Только воля обладает объективностью. Мышление, как производное воли, способно быть лишь системой ее обеспечения, выполнять служебную функцию. Самоценность мышления, а тем более его первичность сомнительны. Что касается воли, то это особое состояние индивида, несводимое ни к сознанию, ни к деятельности. Благодаря мышлению человек познает мир как волю, прошедшую в своем развитии состояние самой природы и нашедшую себя в человеке. Поэтому мир, в котором пребывает человек, есть одновременно и воля и представление. Каждый человек, утверждая свою волю, рассматривает всех других либо как средство, либо как препятствие на пути к цели. Поскольку каждый стремится к абсолютному господству, не прекращается «борьба всех против всех». Государство не в состоянии блокировать, а тем более уничтожить эгоизм. Будучи системой сбалансированных, частных волеизъявлений, оно только отчасти снимает напряженность средствами права, морали и искусства.

Подчеркивая иллюзорность счастья и неотвратимость страдания, корни которого уходят в «волю к жизни» с ее бессмысленностью и вечной неудовлетворенностью, Шопенгауэр называет существующий мир «наихудшим из возможных».

После знакомства с иррационалистическим и пессимистическим учением А. Шопенгауэра, *Ф. Ницше* уточняет его концептуальную идею. По Ницше, доминантой общества является не «слепая воля к жизни», а «сознательная воля к власти» в условиях борьбы за выживаемость. Пытаясь обосновать «естественный, ничем не сдерживаемый поток

жизни», Ницше предпринимает критику всех общечеловеческих ценностей. По Ницше, мир имеет нулевую ценность, а жизнь - жестокая игра, где выигрывает посредственность, ибо «наиболее сильные оказываются наиболее слабыми, когда им противостоят организованные стадные инстинкты, боязливость слабых, численное их превосходство».

Ницше отвергает рациональность в философии, не приемлет христианскую религию и связанную с ней традиционную мораль, ибо они якобы защищают слабых и делают сильных ничтожеством. В истории нет цели, нет прогресса, а есть «вечное возвращение, вечная борьба сильных и слабых». Отсюда отрицание всяких принципов. «Жить - это значит быть жестоким и беспощадным ко всему, что становится слабым в нас и не только в нас» (см.: Ницше Ф. Соч.: В 2-х томах. - Т.-1. - С.535), Что касается морали, то она только ограничивает возможности самовыражения. У кого недостает самообладания и силы, тот тяготеет к вере или морали. Кто не может повелевать, тот должен повиноваться (там же, т. 2. - С.143).

Академический характер философии жизни придают работы *Вильгельма Дильтея* и *Георга Зиммеля*. Они задают мировоззренческую и методологическую направленность.

По мнению Дильтея, претензия философии жизни быть мировоззрением имеет основание, ибо это учение игнорирует «абстракции» и тяготеет к «живому опыту». Мировоззрение выступает орудием жизни, средством её понимания. Поставив задачу понять жизнь из нее самой, философия жизни выразила предчувствие общего кризиса общества. Но поскольку это предчувствие невозможно выразить «рациональными средствами, ибо жизнь нельзя поставить перед лицом разума», то идет поиск и оформление особой методологии, закладываются основания «понимания» - *герменевтики*. Метод герменевтики, ориентирован на непосредственное постижение целостности исследуемого феномена либо путем самонаблюдения, либо путем «вживания,

сопереживания, вчувствования».

Несмотря на свою субъективность, концепция «переживания, понимания и истолковывания» в 50-х годах XX века обретает статус самостоятельной проблемы, решение которой заложило основание «философии герменевтики» (см.: Гадамер Х. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988).

Внерациональному восприятию мира отдает предпочтение и французский мыслитель *Анри Бергсон*. Основание мира он видит не «в слепой воле к жизни» и не «в осознанной воле к власти», а в «жизненном порыве», обеспечивающем эволюцию мира. Жизненный порыв - это потенциал космоса, реализующего себя через творчество человека. Именно через человека проходит путь «жизненного порыва» и через человека жизнь постигает саму себя возможностями интуиции.

Познание, как самопознание, подтверждает, что жизнь это космический процесс, поток творчества во времени. По мере ослабления «жизненного порыва» происходит распад жизни. Она превращается в материю, некую неодушевленную массу, в вещество.

Экзистенциализм

Наиболее влиятельной школой антропологического направления в философии является экзистенциализм. Его основные представители: Л. И. Шестов (1866-1938) в России; М. Хайдеггер (1889-1976), К. Ясперс (1883-1969) в Германии; Г. Марсель (1889-1973), Ж.-П. Сартр (1905-1980) и А. Камю (1913-1960) во Франции. Родоначальником экзистенциализма является датский философ-теолог С. Кьеркегор (1813-1855). Его воззрения сложились под влиянием немецкого романтизма, а также антирационалистической реакции на гегелевскую философию. Кьеркегор критикует Гегеля за потерю индивидуальности человека, за приоритет общего над единичным. Гегелевскому «панлогизму» он противопоставляет экзистенцию - ускользающее существование «внутреннего бытия»,

переходящего во «внешнее бытие». Но внешнее бытие - это маска, спектр вероятных «Я», единственного и неповторимого, подлинного «Я», *которое* имеет свою религиозную, этическую, эстетическую, политическую, правовую, научную, философскую и др. экзистенции.

Человеческая реальность, по Кьеркегору, не существует в чистом виде. Она находится во взаимоприкосновении с божественной реальностью. Взаимоприкосновение создает недоступность для логических средств и форм научного познания, и эта «недоступность» отягощает человеку выбор в ситуации «или-или», когда единичное устремляется к всеобщему, когда человек пытается выйти за пределы своего сущего «Я». Но поскольку это устремление выходит за рамки рационального, то, стало быть, надо в каждом случае не понимать, но принимать сложившуюся ситуацию (см.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 55-58).

Экзистенциализм формировался в первой половине XX века и во многом отражает тот период. Этим собственно и объясняется трагическая интонация и общая пессимистическая окраска большинства положений философии экзистенциализма.

Обычно различают религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель, А. Бердяев и др.), и атеистический (М. Хайдеггер, Ж.П. Сартр, А. Камю и др.) экзистенциализм. Такое деление весьма условно, ибо для многих представителей не религиозного экзистенциализма утверждение, что Бог умер, связано с признанием невозможности и абсурдности жизни людей без Бога.

Центральные вопросы экзистенциализма - существование человека, смысл его жизни и судьбы в мире - необычайно созвучны любому, задумывающемуся над своим бытием, человеку. Вот почему экзистенциализм столь популярен и поныне. Экзистенциализм исходит из субъекта, полагая, что существование предшествует сущности.

У Ж. П. Сартра и других субъектом, у которого существование предшествует сущности, является человек или, как говорит М. Хайдеггер,

«человеческая реальность». Другими словами, экзистенциальные проблемы – это вопросы самого факта существования каждого человека и переживание своего способа существования. Существование, или экзистенция - это нечто невыразимое в понятиях, то, что никогда не является объектом, ибо человек не в состоянии взглянуть на себя со стороны. Существование не поддается рациональному постижению, и единственная возможность познать его заключается в том, чтобы его пережить. К. Ясперс полагает, что человеческое существование раскрывается в «пограничных ситуациях» - в состояниях страдания, борьбы, жестокости и враждебности мира, в которых живет человек.

Для экзистенциалиста у человека нет определения (сущности) до его существования - личностного бытия, направленного к ничто (смерти) и сознающего, переживающего свою конечность. Это означает, что человек сначала существует (появляется и занимает место в неосмысленном, грубо вещественном мире), а только потом он определяется - входит в область подлинных сущностей и смыслов. С точки зрения экзистенциалистов, человек потому и не поддается научному определению, что он первоначально ничего собой не представляет, он изначально лишен какой-либо природы, определяющей его индивидуальное, личностное бытие. Человек станет человеком лишь позже.

Человек есть лишь то, что он сам из себя делает. Он есть ничто иное как его проект самого себя, и он существует лишь настолько, насколько сам себя осуществляет, человек вступает в жизнь и сам определяет свой облик, вне которого ничего нет. Только действительность идет в счет. Трус ответственен за свою трусость, лжец за свою ложь и т. д. Иначе говоря, человек сам делает себя и свою жизнь. Именно он сам стал трусом, лжецом. Экзистенциалисты подчеркивали ответственность человека за свои поступки, за всю свою жизнь.

Второй принцип сартровского экзистенциализма: человек ответственен не только за себя, он отвечает и за всех людей. Разъясняя

этот принцип своей философии Ж.-П. Сартр, подчеркивает, что всякий субъект (человек), о котором идет речь, не есть строго индивидуальный субъект. С точки зрения Ж.-П. Сартра, истина постижения человека как себя самого не может быть никакой другой, кроме «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, я существую»). Дух обретает силу бытия в каждом отдельном человеке. Однако в «*cogito*» человек открывает не только себя самого, он открывает и других людей. Иначе говоря, через «Я мыслю» человек постигает себя перед лицом другого, и другой человек так же достоверен для него, как и он сам. Для того, чтобы выяснить какую-либо истину о себе самом, человек должен пройти через другого. Другой необходим для собственного существования человека и для самопознания человека.

Таким образом, человек открывает целый мир, который называется интер-субъектом. Только в этом интер-субъектном мире и решает человек, чем является он сам и чем являются другие люди. Человек своим поступком (действиями) создает определенный образ человека, который он выбирает, ибо выбирая себя, он выбирает человека вообще. Как говорит Ж.-П. Сартр, человек своим поступком толкает на тот или иной путь жизни не только себя самого, но и все человечество.

Атеистический экзистенциализм исходит из положения: Бога нет, а поэтому человеку все позволено. Иначе говоря, человек живет в мире, где религиозная надежда умерла, а поэтому человеку как бы надо жить без высшего смысла и благодати. С точки зрения Ж.-П. Сартра, А. Камю и других атеистических экзистенциалистов это означает, что человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе, ни вовне ему не на что опереться, у него нет и не может быть оправданий. В результате, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз и навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить. Это значит, что нет детерминации сущности человека. Забота, страх, тревога, совесть, решимость и другие модусы человеческой экзистенции (существования)

определяются только через *ничто* - смерть, они являются, по существу, различными способами соприкосновения с *ничто*; движения к нему или убегания от него каждого человека.

Человеческое бытие, согласно экзистенциалистам, - совершенно уникальная реальность, к которому неприменимы никакие нечеловеческие мерки причинно-следственных связей, ничто внешнее не властно над человеком, он есть причина самого себя. Вот почему в экзистенциализме человек свободен, ибо свобода - это сама экзистенция. Экзистенция является «обиталищем» человеческой свободы, а потому человек - это свобода, и он осужден быть свободным.

Основанием свободы в экзистенциализме является то, что человек сам себя создает, и он ответственен за все, что делает. Вместе с тем, в характеристике свободы человека экзистенциализмом следует видеть некоторые особенности его религиозного и атеистического направлений. Так, для религиозных экзистенциалистов свободу можно обрести только лишь в Боге. Согласно А. И. Шестову, например, свобода - это познанная необходимость (имеется в виду Бог), надо познать необходимость и примириться с нею, отдать себя в руки этой необходимости. Данная концепция понимания свободы связана с признанием необходимости, что значительно отличает ее, например, от сартровской: быть свободным - это быть самим собой. Человек не имеет ни природы, ни сущности: он - это свобода, которая ничем не определена. Она - неограниченная сила отрицания - ни добра, ни зла; ни моральна, ни аморальна, но есть чистый выбор.

В этом отношении интересно сравнить сартровское положение с мыслью Гегеля о свободе как утверждении самого себя. В экзистенциализме в большинстве случаев, отвергается традиция сведения свободы к познанной необходимости или к раскрытию природных задатков человека, вместе с тем, утверждается, что свобода - это условие и способ самореализации индивида. По Ж.-П. Сартру все люди свободны,

поскольку ничто не может исключить из сознания свободу. Свобода, согласно его взглядам, абсолютна, она существует в виде действия и деятельности. Можно сказать, что свобода в экзистенциалистской философии представляет два неперенных условия:

- возможность выбора человеком самой цели, или свобода его воли;
- возможность достичь человеком поставленной цели, или свобода его действия.

Важно в этой связи обратить внимание на экзистенциалистский подход к проблеме выбора человека, ибо в этом подходе сконцентрировано, можно сказать, кредо этой философии. Так, в философии Ж.-П. Сартра человек отличен от всех природных существ, именно своей способностью выбирать самого себя, быть самим собой к нести ответственность перед собой за свой выбор. Другими словами, выбор человека у Ж.-П. Сартра не соотнобразовывается ни с какими социальными нормами и установлениями, но и выбирая себя, человек одновременно выбирает и все человечество. За каждой принятой позицией или каждым частным обязательством можно различить экзистенциальную волю, способ выбора себя и определение всей своей судьбы.

Несколько иначе подходит к этому вопросу М. Хайдеггер. С его точки зрения, выбор человека предполагает необходимость поставить себя перед последней возможностью своего бытия - смертью. Тем самым человек оказывается перед лицом *ничто*. Только актом своего выбора перед лицом *ничто* человек обнаруживает и для себя, и для мира, что ему «говорит» в этот момент бытие.

Примерно то же просматривается в религиозном экзистенциализме, в частности у К. Ясперса, где выбор человека происходит перед лицом Бога, и подлинный его выбор - это выбор в себе «образа божьего». Для того, чтобы этот выбор состоялся, К. Ясперс рекомендует обратиться либо к общедоступной религиозной, либо к более сложной по форме

философской вере.

В ряде научных работ, комментирующих положения экзистенциалистской философии, нередко отмечалась и критиковалась свойственная ей безграничность свободы человека. Особенно это касалось Ж.-П. Сартра. Действительно, безграничная свобода - основной тезис его ранних произведений, в частности работы 1943 года «Бытие и ничто». Однако позднее Ж.-П. Сартр, как, впрочем, и все другие экзистенциалисты отнюдь не считали, что свобода - это нечто анархическое, что она предполагает возможность делать все, что заблагорассудится. С точки зрения экзистенциализма, свобода - это совсем не фантазия и тем более не какой-либо каприз человека: даже на стадии выбора, не говоря уже о его действии, он связан с другими людьми.

Хотя человек, по Ж.-П. Сартру, не может не выбирать, так как давление обстоятельств, в которых он находится, вынуждает его обязательно делать какой-либо выбор, тем не менее этот выбор неизбежно осуществляется в определенной ситуации. Человек осуществляет выбор, бытие-в-мире с другими. Подчеркнем, что общение индивида, связь его с другими индивидами составляет структуру его собственного бытия. Человеческое бытие в экзистенциализме, в частности у К. Ясперса, есть суть того, что человек не существует просто как отдельный индивид, а только благодаря общности взаимного сознательного понимания «мы».

Иными словами, люди одновременно и свободны, и порабощены.. Человек и его выбор (воля и действие) обусловлены определенной ситуацией и бытием других. При этом, экзистенциалисты, в частности М. Хайдеггер, исходят из того, что не человек владеет свободой как свойством, а напротив, свобода как экзистентное бытие наличного изначально владеет человеком, и только она гарантирует человеку и человечеству соотнесенность с сущим. Иначе говоря, сама свобода человека - это основание бытия, его допущение, истина сущего. Это значит, что человек в каждом случае (например, вступать ли ему в партию

коммунистов или в партию фашистов, жениться или остаться холостым), что бы он ни делал, он не может не взять на себя полную ответственность за свое решение (выбор и действие) любой проблемы. Последнее обстоятельство позволяет как нельзя лучше понять, что для экзистенциализма свобода в каждом конкретном случае не может иметь другой цели, кроме себя самой. Человек преследует конкретные цели, предполагающие наличие абстрактного стремления к свободе, но эта свобода реализуется в конкретном действии. Человек желает свободы вообще ради свободы в каждом отдельном случае.

Свобода в экзистенциализме предстает как тяжелое бремя, которое должен нести человек, поскольку он личность и обречен быть свободным - быть самим собой. Конечно, человек может отказаться от своей свободы. Но отказаться от свободы - это отвергнуть свою личность, что значит поступать и думать так, как поступают и думают все. При этом мир, в который погружается человек, как говорит об этом М. Хайдеггер, - это «ман» (в немецком языке «Das Man» - неопределенно-личное местоимение), то есть по существу безличный мир, в котором все анонимно, где каждый изолирован от других, усреднен и становится объектом действия. Это такой мир, где никто ничего не решает, а поэтому и не несет ни за что ответственности. Человеку в таком мире не на кого надеяться, ибо, по Сартру, он сам по себе, как сам по себе мир.

Разрушением объективированного, безличного мира «ман», согласно философии экзистенциализма, является подлинное человеческое общение, или экзистенциальная коммуникация - прорыв одного индивида к другому, единение людей и понимание их друг другом. Для А. Камю, например, подлинное общение - это объединение людей в бунте против абсурдного мира.

Разрушению мира «ман» способствует и творчество человека. Однако мир «ман» постоянно стремится разрушить экзистенциальную коммуникацию, сломать творческий процесс.

Отстаивая свободу человека, экзистенциалисты связывают ее с полной ответственностью человека как личности за свою экзистенцию (Никто не умрет вместо меня, — говорил Ж. -П. Сартр). Понятно, считает Ж.-П. Сартр, свобода как определение человека, его экзистенция не зависит от других, но, как только осуществляется выбор или начинается действие, человек вынужден желать вместе со своей свободой свободы других людей. Иначе говоря, человек может поставить своей целью свою свободу лишь в том случае, если он поставит своей целью также и свободу других.

Согласно экзистенциализму человеческая личность есть самоцель существования и развития. Общество же призвано обеспечивать возможность свободного духовного развития каждой личности, гарантируя такой порядок жизнедеятельности людей, который бы ограждал личность от посягательств на ее свободу. Однако роль общества, по мнению экзистенциалистов, отрицательна, поскольку общество может предоставить человеку свободу лишь от чего-либо (экономическую, политическую и т. п.). Подлинная свобода - свобода экзистенциальная — «свобода для», и она начинается по ту сторону социальной сферы, в мире духовной жизни личности.

Всё это означает, что у экзистенциалистов свобода состоит не в определении себя через объективированные признанные цели и интересы общества. С их точки зрения, свобода осуществляется, *во-первых*, через расширение и даже универсализацию личной ответственности и, *во-вторых*, через интерпретацию своей деятельности в контексте общей взаимосвязи и судьбы человеческой духовности. Эти выводы экзистенциализма отчетливо оттеняют важную и несомненно заслуживающую внимание идею совершенствование личности человека способствует развитию свободной и достойной общественной жизни, а не наоборот.

Много интересного в разработку вопросов существования человека

вносит и религиозный экзистенциализм. Так, по мнению Н. А. Бердяева, человек есть «разрыв в природном мире», он - существо парадоксальное, двойственное, трагическое и противоречивое и понять его можно только в отношении того, что выше его самого - в отношении к Богу. Существование Бога делает человека существом независимым, ибо отношение к Богу определяется не как зависимость, а как истинная свобода. Перед Богом, в обращении к Богу, - подчеркивает Н. А. Бердяев, - человек поднимается и побеждает этот мир. Отношение между Богом и человеком есть тайна любви, нужды любящего в любимом. Это обоюдный процесс и он дает высший смысл существования человека. Таким образом, Н. А. Бердяев отстаивает не только божественность человека, но и человечность Бога. Бог рождается в человеке и человек поднимается и обогащается, но и человек рождается в Боге и этим обогащается Божественная жизнь. Именно поэтому образ Христа здесь есть символ, рождения Бога в человеке и рождения человека в Боге.

Н. А. Бердяев и другие религиозные экзистенциалисты подчеркивают, что Бог есть Дух, и встреча с ним возможна лишь в духовном опыте, в свободе, в экзистенциальном общении, но отнюдь не в мире объективации, где имеют место отчужденность объекта от субъекта, поглощенность неповторимого индивидуального универсальным безличным и усредненным, детерминация извне, закрытие свободы и уничтожение всякой оригинальности в мнениях. Единственный способ разорвать мир объективации - это произвести освобождение от рабства, прорваться в вечность, осуществить победу над бытием. Именно в творческом акте, который есть экстаз, трансцендирование, по Бердяеву, и происходит освобождение человека от тяжести мира объективации, поскольку собственно в творческом акте разрывается замкнутость человеческого существования.

Таким образом, у Н. А. Бердяева человеческая личность есть свобода и независимость по отношению к природе, обществу, государству,

поскольку она не детерминирована ничем, даже Богом.

Характеризуя личность человека как универсум, независимое целое, Н. А. Бердяев показывает, что никто не может вторгаться в этот универсум без дозволения самой личности. Человек как личность имеет гораздо большую ценность, чем нация, государство, а поэтому у него есть право и долг защищать свою духовную свободу и независимость от них. Для Н. А. Бердяева весь мир - ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственной ее судьбой. Человеческая личность детерминирована изнутри, следовательно, быть личностью, индивидуальностью, значит определить свое особое предназначение в мироздании, утвердить полноту единственного бытия в бытии вселенском. Однако, поскольку личность не возможна без любви и жертвы, она не замкнута в себе, она неизбежно предполагает выход из себя к другим людям. Этот выход личности из себя к другим людям есть экзистенциальное общение «Я» с «Ты» и образование на этой основе «мы».

Известный израильский религиозный философ-экзистенциалист Мартин Бубер (1878-1965 гг.) характеризует отношение «Я» и «Ты» как взаимность, ибо «Ты» воздействует на меня, как и «Я» воздействует на него. Это отношение, по Буберу, заполняет собой поднебесное пространство. Конечно, это не означает, что ничего кроме него не существует, но все остальное, отмечает Бубер, живет в свете отношения «Я-Ты». Человек тем в большей степени личность, тем сильнее выражена в нем двойственность отношения: «Я-Ты», выбирать и быть избранным, страдать и действовать. Закупоренная в себе, изолированная от других и от Бога, личность разрушается, ибо она отрешается не от «Я» когда она, например, бежит в сферу обладания вещами, она отказывается все видеть в «Ты», она исключает тем самым встречу с Богом.

В религиозном экзистенциализме, в частности в философии Н. А. Бердяева, личность не есть часть универсума. Как изначальная целостность и единство, она не может быть как у Г. Лейбница монадой -

простой субстанцией, входящей в иерархию монад, ей соподчиненная. По Бердяеву, именно универсум есть часть личности, ее качество. Объясняется это тем, что в его философии универсальные и так называемые сверхличные ценности принадлежат не к объектному миру, а к миру субъекта - человеческой личности. Иначе говоря, космос, человечество, общество находятся в личности, а не наоборот. Личность - это универсум и микрокосм в их индивидуально - неповторимой форме. Только личность человека и может вмещать универсальное содержание. Другим реальностям природного или исторического мира универсальное содержание недоступно, а поэтому они являются их частью.

Итак, религиозный экзистенциализм показывает что человеческая личность не есть часть мира, она соотносительна миру и Богу и определяет себя по отношению к Богу. В этом внутреннем отношении к Богу - встрече и общении с ним, личность черпает силы для свободного отношения к миру. Именно Бог является гарантом свободы против порабощения человека властью природы и общества. А это означает, что человеческая личность это абсолютный экзистенциальный центр, поскольку только она имеет «чувствилище к страданиям и радостям». Ничто другое в объектном мире, по их мнению, этим не обладает. То есть и для религиозного экзистенциализма личность - тоже нечто уникальное, неповторимое, абсолютно независимое.

Таким образом для философии экзистенциализма, нет абстрактной человеческой природы, сущности человека, независимой или предшествующей существованию. Именно жизненный опыт каждого человека, его конкретное существование есть исходная реальность для этой философии. Теория экзистенциализма не делает из человека объект. Она всегда исходит из личности человека как субъекта действия. Тем самым философия экзистенциализма подчеркивает достоинство и значимость всякой человеческой личности, абсолютной ценности личности, ее подлинного величия и неотъемлемых прав на духовную

свободу и достойные условия жизни.

Экзистенциализм определяет человека через его поступки, он показывает, что все происходящие с ним изменения есть результат не внешних и механических воздействий, но жизненных и внутренних его принципов. Экзистенциалистская философия оптимистична, несмотря на пессимистическую окраску некоторых своих положений. Она оптимистична, так как учит, что становление человека происходит не тогда, когда он замыкается в себе, изолирован от других, а когда он преследует какую-либо цель вне себя. В этой связи именно экзистенциализм показывает, что человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого. Экзистенциализм тем самым освобождает человека от всех надежд и иллюзий, что он может стать свободным благодаря чему-то вне себя самого. Именно экзистенциализм учит, что каждый человек должен внести свой индивидуальный, особый вклад в общее творчество и созидание совместной жизни людей. Только в этом случае деятельность всех людей может стать взаимно дополняющей, создающей единое целое, вместо повторения одних и тех же действий.

Не вызывает сомнения и то огромное влияние, которое оказала и оказывает экзистенциалистская теория на понимание значения внутреннего мира человека, необходимости культуры самосознания, ответственности человека перед собственным «Я». Все эти вопросы, поставленные экзистенциализмом, сегодня привлекают исключительное внимание различных философских школ и других областей и направлений гуманитарного знания.

Оценивая в целом весомый вклад экзистенциализма в развитие философии человека, нельзя не видеть весьма существенного, присущего ей, недостатка. Рассматривая человека самосознающим существом, экзистенциализм, к сожалению, не учитывает ни естественной, ни общественной объективной истории его развития. Между тем, именно

история создает людей и именно в ходе ее изменяется тот мир, частью которого являются все люди и социум, и природная среда, которым они обусловлены и сами его обуславливают. Поэтому философия и Ж. П. Сартра, и Н. А. Бердяева, и всех других экзистенциалистов по своему воплощению трансисторична, ибо формулируемые в ней принципы человеческого существования считаются действительными для любых времен. При таком подходе существование человека не связывается с конкретной исторической эпохой, что вполне естественно приводит к отрицанию природных и социальных «стартовых площадок» в развитии личности, реальных причин отличий ее бытия от бытия других людей.

Экзистенциализм отразил в своей философии состояние сознания, переживаний людей в современном мире, тем самым он во многом обнажил и объяснил те противоречия, с которыми сталкивается человек в этом мире.

Философская антропология

Человек как объект философского анализа заявил о себе и в философской антропологии. Предтечей философской антропологии можно считать И. Канта, создавшего в своем учении о морали прецедент «антропологического поворота» в классической немецкой философии. «Праотцом» философской антропологии можно считать и Ф. М. Достоевского. Гуманистическому «общечеловеку» Просвещения он противопоставил конкретного человека, рассматривая меру человеческого в человеке. Но родоначальниками философской антропологии следует считать Макса Шелера и Хельмута Плеснера, обосновавших особую концепцию человека как «эксцентрического» существа, устремленного к выводу за рамки непосредственного существования, к бесконечному самоизменению. В работах «Положение человека в космосе» и «Ступени органического и человек» (см.: Проблема человека в западной философии. М., 1988) М. Шелер и Х. Плеснер обращают внимание на то, что XX век не

снял, а только приумножил неопределенность по вопросу о происхождении и сущности человека. «Человек больше не знает, что он собой представляет». Такой вывод заставляет отказаться от традиционных подходов и создавать новую методологию.

Религиозная антропология поселила страх в душе человека, а антропология философии Нового времени с ее идеей «разумного человека» породила веру человека в свое всемогущество. Заложенная Р. Декартом идея суверенности разума не только обеспечила гегелевскую концепцию «панрационализма» но и воплотилась в ставке на научно-технический прогресс. Разум из системы обеспечения трансформировался в систему самообеспечения. Отныне не он для человека, а человек для него.

К идеям Божественного творения и разумного конструирования философская антропология добавила еще две: дионисийского человека и человека деятельного. «Дионисийский» человек сознательно овладевает техникой отключения... разума, полагая, что только так можно осуществить чувственное и жизненное единение с природой. Что касается деятельного человека, то он отрицает особый статус Разума. Сущность человека не в том, что он существо разумное, а в том, что он существо природное, наделенное способностью отражать бытие мира. И в этом акте отражения-познания нет никакого ореола святости, покрова тайны. Деятельный человек создает символы (язык), формирует «инструментальный интеллект», отвечающий за познание, проектирование и преобразование и, наконец, его энергозатраты выше, чем у животного, ибо он вынужден обеспечивать не только физические возможности, но и умственные способности.

М. Шелер полагает, что именно концепция «деятельного человека» преодолевает дуализм души и тела, сознания и материи, подводя все под единый знаменатель - функциональный физический процесс удовлетворения инстинктов воспроизводства, власти и пропитания. Иллюзорному божественному творению, «человеку разумному» и

«дионисийскому» эпатажному человеку, концепция «деятельного человека» предложила эксцентричность. В поисках себя человек выходит за пределы своей природы на уровне игры, творчества и риска выбора модели желаемого «я».

Эта концепция впечатляет, но не убеждает, ибо оставляет вопрос о причине эксцентричности человека, его основаниях.

Будучи одной из многих концепций, концепция «эксцентричности человека» не завершает ряд поиска, что предполагает возможность и других вариантов.

Положительным моментом философской антропологии является ее неудовлетворенность во взглядах на природу и сущность человека: понимание его как самоценности, заостренной на поиск.

Философско-теологическое направление

Наибольшим влиянием в западном мире пользуются неотомизм и персонализм.

Неотомизм - официальная философско-теологическая доктрина католической церкви, провозгласившая себя «философией сохраняющейся в веках». Первый и фундаментальный пласт неотомизма составляет философия Аристотеля, но в ее христианско-схоластической обработке. Задачу приспособления философии Аристотеля к нуждам догматической системы католицизма успешно решил Фома Аквинский (1224-1275). Его учение, основу которого составил христианизированный аристотелизм, получило название томизм.

Согласно томизму, все догмы католицизма безусловны и абсолютны. Они открываются в акте религиозного переживания и исключают необходимость рационального познания.

В средние века томизм успешно выполнял свое назначение, но гуманизм и свободомышление эпохи Возрождения, естественно научные открытия и просветительские идеи Нового времени подорвали его престиж

Церковь оказалась перед необходимостью или теоретически перевооружиться, или реанимировать томизм. Она выбрала второе. Неотомизм получает статус рационально - догматической теории католической церкви.

Основными представителями неотомизма: Э. Жильсон, Ж. Маритен (Франция); Д. Мерсье, А. Дондейн (Бельгия); М. Грабман (Германия); К. Фабро (Италия). Свою задачу неотомисты видят в осуществлении завещания Ф. Аквинского - примирить догматы христианской веры с требованием мыслящего разума, согласовать «богооткровенные» положения религии с рациональными знаниями и тем самым оправдать христианство перед лицом авторитета науки. Ибо, полагают они, вера без разума превращается в слепое поклонение, а разум без веры впадает в гордыню сомнения. Примирение веры и разума, теологии и философии - это единственный путь преодоления социального хаоса, за который отвечает «бесплодный» союз философии и науки.

Широко распространенным в философии индивидуалистским и коллективистским воззрением неотомизм противопоставляет идеологию солидаризма, основа которой - любовь к Богу и ближнему. Согласно неотомизму, истины веры сверхразумным, но не противоразумны. Что касается разума, то он, будучи ограниченным эмпирически и логически, познает Бога опосредовано через единичное мира, теоретически охраняя веру, защищая ее с помощью логических аргументов. В рамках отношения веры и разума, философии отводится роль «естественной теологии». Право говорить о том, что такое Бог, является прерогативой веры .

Что касается философии с ее рационализмом, то за ней остается право судить о том, чем Бог не является. Такой подход оправдывается еще и тем, что Бог как олицетворение Бесконечности, за пределами для разума, оперирующего конечными величинами.

Персонализм

Персонализм возник на рубеже XIX - XX веков, прежде всего в США и во Франции. Его основные представители: Э. Брайтнам, Р.Флюэллинг в США; Э. Мунье, Ж. Лакруа во Франции.

Персонализм рассматривает мир как результат творческой активности Бога и человека. И если Бог выступает верховной личностью, то земная личность признается в качестве первичной творческой реальности.

На первом плане философии персонализма стоит не классический субъект познания, а человеческая личность в полноте своих проявлений. Личность рассматривается в качестве основной формы проявления бытия. В ней волевая активность и деятельность сочетаются с непрерывностью существования, но истоки этой активности (творческой) заложены не в самой личности, а в бесконечном начале - Боге. Этим и объясняется постоянная необходимость диалога человека и Бога.

Поскольку личность находится во враждебных отношениях социальной деятельностью, то оптимальное поведение личности состоит в том, чтобы прорвать все отношения с социальной средой и уйти в себя. «Призвание» и «интимность» - это то, что, по Мунье, должно соединить личность между собой в глубинном общении. Общая установка персонализма - примерить принципы христианства с ключевыми гуманистическими ценностями, создать цивилизацию без антагонизмов и угнетения, где проблема совершенствования общества уступает место самосовершенствованию личности.

Социально – критическое направление

Это направление включает социальную философию франкфуртской школы, неотрейдиизма и Римский клуб. Всех их объединяет критическое отношение к системе «общество - природа- человек»

Социальная философия франкфуртской школы возникла в 30-х годах

XX века. Ее основные представители: М. Хоркхаймер (1895-1973), Т. Адорно (1903-1969), Г. Маркуза (1898-1979), Ю. Хабермас (1929). Эволюция франкфуртской школы предстает как движение «критической теории общества» (М. Хоркхаймер, Г. Маркузе) к пессимистической философии истории (поздний Хоркхаймер), к «негативной диалектике» (Т. Адорно и поздний Г. Маркузе) и наконец, к пессимистическому примиренчеству (Ю. Хабермас).

Представители школы выступали в роли критиков развитого индустриального общества, обеспечившего тотальное отчуждение и производство «одномерного человека» - человека как функции. За критикой последовало обоснование тезиса о том, что субъектом грядущей революции может быть только тот, кто еще не стал рабом «одномерного сознания», кто не стал одномерным человеком. С точки зрения представители франкфуртской школы - это критически мыслящая интеллигенция и студенчество.

Основная причина социального зла, по мнению сторонников этой школы, заключена в научно технической «рациональности». Индустриальная эксплуатация природы обернулась эксплуатацией человека. Научно - технический прогресс превратил человека в функцию, парализовал культуру, превратил ее в «маскультуру» (С.М.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения; Г. Маркузе. Одномерный человек; он же. Эрос и цивилизация).

Тотальная критика развитого индустриального общества без существенных предложений актуализирует проблему, но не решает ее. Не этим ли объясняется всплеск внимания к идеям этой школы у студенческого движения в мае 1968 года и последующее угасание этого внимания по мере осознания дефицита конструктивности идей данной философии. Идею «революции человека» рассматривает и неотрейдизм. Это школа выделилась в 30-х годах XX века из ортодоксального фрейдизма. Его основные представители - К. Хорни, Г. Салливан,

Э. Фромм и др. - изначально стремились превратить фрейдизм в социально-культурологическую доктрину. Исходным положением неопрейдизма явился так называемый принцип приоритета социального (Э. Фромм). Истоками детерминизма выступает не биологическая природа человека, а природа личности, которая формируется через систему межличностных отношений. Отклоняя биологизаторскую концепцию человека с ее учениями о либидо и сублимации, неопрейдизм придерживается принципа, что «собственно человеческое начинается там, где оканчивается его природа». Психика человека рассматривается всего лишь как механизм адаптации личности к социальной среде, а всякое нарушение социальной идентичности воспринимается как патология. «В психике нет ничего, кроме отношений к другим людям и объектам». Неофрейдизм социологизирует психику. Психология обретает особую направленность, что позволило Э. Фромму заметить: «радикальные изменения общества возможны, но только с помощью психологического формирования личности, ориентированной на то, чтобы «быть», а не на то, чтобы «изменить». Основная концепция Э. Фромма - представителя американской линии франкфуртской школы - философа и психоаналитика изложена в работах: «Бегство от свободы», «Здоровое общество», «Современный человек и его будущее», «Иметь или быть» и др. Современное общество он оценивает как тотально отчужденное и безнадежно «больное». Это общество способно только травмировать психику своих граждан, формировать негативные комплексы беспомощности и бессмысленности. Э. Фромм полагает, что К. Маркс не принял во внимание наличие иррациональных сил в жизнедеятельности человека, которые постоянно рожают в нем «властолюбие и деструктивность», а З. Фрейд не сумел выявить динамичную связь биологического и социального, понять, что человека создают не инстинкты и их «подавление», а история. Свою задачу Э. Фромм видел в осуществлении реформации психоанализа З. Фрейда и его последующего

синтеза с философией марксизма. Этот «синтез» и обеспечил создание в рамках неотрейдизма своеобразной концепции отчужденного человека, живущего в постоянном страхе. Ответной реакцией на страх является формирование защитных механизмов: преобразование невротического страха в рациональный страх перед внешней опасностью: подавление страха транквилизаторами, алкоголем, наркотиками; поиск любви и одобрения любой ценой; погоня за властью, престижем и обладанием; покорность или бегство от общества. Но эти формы защитной реакции лишь в определенной степени ослабляют страх, не ликвидируя его основания. Нормой становится одиночество как некое пустое и мертвое существование.

Проблему психопатологии исследуют К. Хорни и Г. Салливан: К. Хорни рассматривает внутриличностные конфликты, а Г. Салливан - межличностные. Цель «психотерапии» они усматривают в выявлении и устранении дефектов в системе социальных связей пациента с окружающим миром. Только психоанализ может помочь сменить доминанту поведения. Человеку нужна не социальная революция, а революция сознания.

Римский клуб.

С претензий на новую социальную философию выступает и Римский клуб. Это международная общественная организация, созданная с целью «анализа особенностей развития человечества в эпоху научно-технической революции». Усилиями клуба осуществлен ряд исследовательских проектов, в частности: «Приделы роста», «Мировая динамика», «Человечество на поворотном пункте», «Пересмотр международного порядка», «Цели человечества», «За пределами века расточительства» и др. Результаты этих исследований публиковались в форме докладов с последующим философским осмыслением, критикой негативных тенденций цивилизации и поиском путей гуманизации мира и человека.

На базе проведенных исследований оформляется новая социальная философия, провозглашающая новую «глобальную общность», ориентированную на революцию человека. В своей книге «Человеческие качества» А. Печчеи, продолжая линию социальной философии франкфуртской школы и неотрейдиизма, делает вывод о том, что при сохранении существующих темпов научно - технического прогресса, а также тенденций социально-экономического и социально-политического развития, человечество в XXI веке ждет «глобальная катастрофа». И чтобы предотвратить ее, человек должен изменить себя. Обществу нужна не социальная революция, а революция человека (см.: Печчеи А. Человеческие качества. М.,1985; Лейбин В.М. «Модели мира» и образ человека (Критический анализ идей Римского клуба). М., 1982).

Литература:

Алексеев А. С. Всемирные хроники. От первых фараонов до Конфуция и Сократа. - М.: Вузовская книга, 2005. - 548 с.

Аристотель. Метафизика / Пер. П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.

Аристотель. О душе / Пер. П.С. Попова (1937), заново сверенный с греческим оригиналом М.И. Иткиным // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1975–1984. 1975. Т. 1.

Аристотель. Метафизика. Серия «Выдающиеся мыслители». Перевод А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. — 608 с.

Аристотель. Политика / Пер. С.А. Жебелева // Соч. в 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4.

Асмус В.Ф. Античная философия., М., 1986.

Бердяев Николай. Философия свободного духа М., 2004.

Богомолв А.С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.

Богомолов А.С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М.,1969.

Виндельбанд В. История философии. Киев,1997.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1.

Гладкий В. Д. Древний мир: Энциклопедический словарь, том 1. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. — 510 с.

Гладкий В. Д. Древний мир: Энциклопедический словарь, том 2. — М.: ЗАО Изд-во Центрполиграф, 2002. — 478 с.

Горбачев В.Г. Основы философии. - М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 2002. - 352 с.

Горфункель А.Х.Философия эпохи Возрождения. М.,1980.

Гросс Рональд. Путь Сократа. - М.: Попурри, 2004. - 267 с.

Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2009.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Досократики (доэлеатовский и элеатовский периоды) / Пер. с древнегреческого и ком. А. Маковельского. Минск: Харвест, 1999.

Досократики. Первые греческие мыслители в их творениях, в свидетельствах древности и в свете новейших исследований:

Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учеб./А.Ф.Зотов.-2-е изд. испр. -М.: Высш.шк.,2005.-781 с.

Ильин В.В. История философии: Учебник для вузов. СПб.: Питер, 2007.-732 с.

Иовчук М.Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение.М.,1998.

История диалектики XIУ- ХУ111 вв. М.,1974.

История философии в кратком изложении.М.,2008.

История философии: Запад –Россия – Восток. В 4 кн. М., 2000.

История философии. Учебник для высших учебных заведений.

Ростов-на-Дону, «Феникс», 2008 — 576 с.

Камю Альбер. Бунтующий человек. М., 1990.

Каратини Р. Введение в философию.- М.: Изд-во Эксмо, 2003.-736 с.

Кожевникова Е.Д., Козлова В.Б., Медушевская Н.Ф. Философия: Учеб. пособие - М.: РИО СГА, 2006. - 214 с.

Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима: Пер. с польского — М.: Высшая шк., 1990. — 351 с., ил. — Пер. изд.: К. Kumaniecki. Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu. Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Polska. Warszawa, 1964.

Лосев А.Ф. Дерзание духа. М., 1988.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм; Х.: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000.-960 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм; Х.: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000.-960 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон; Х.: Фолио; М.: ООО «Изд-во АСТ», 2000.-846 с.

Митрошенкова О.А. Философия: Учеб. пособие - М.: Гардарики, 2002. - 655 с.

Новый иллюстрированный энциклопедический словарь / Ред. кол.: В. И. Бородулин, А. П. Горкин, А. А. Гусев, Н. М. Ланда и др. — М.: Большая Российская энцикл., 1998. — 912 с.: ил.

Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др. М.: Мысль, 1999.

Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990–1994. Т. 1–4.

Рассел Б. История западной философии. М., 2000. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 кн. СПб., 1994 – 1997.

Сартр Жан-Поль Экзистенциализм — это гуманизм// Сумерки богов М., 1989.

Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1975—1976

Скирбек Г., Гилье Н. История философии: Учеб. Пособие для студ. высш. учеб. заведений /Пер. с англ. В.И.Кузнецова; Под ред. С.Б. Крымского. -М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2007.-800 с.

Словарь античности. Пер. с нем. — М.: Эллис лак; Прогресс, 1994. — 704 с., ил.

Соколов В.В.Европейская философия XV-XVI веков.М.,2002.

Соколов В.В.Историческое введение в философию: История философии по эпохам и проблемам: Учеб. для высш. Шк.- М.: Академ. Проект, 2004.-912 с.

Столяренко Л. Д. Основы психологии. Издание третье, переработанное и дополненное. Серия «Учебники, учебные пособия». Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999 — 672 с.

Философия. Справочник студента. / Г. Г. Кириленко, Е. В. Шевцов — М.: Филологическое общество «СЛОВО», ООО «Фирма «Издательство АСТ», 1999. — 672 с.

Философия: Учебник / Под ред. проф. В. Н. Лавриненко. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Юристъ, 1998. — 520 с.

Философский энциклопедический словарь. — М.: ИНФРА-М, 2000. — 576 с.

Хайдеггер Мартин. Письмо о гуманизме//Время и бытие. М.,1993

Хрестоматия по философии. Ростов н/Д.: Феникс, 2002.- 576 с.

Хрестоматия по философии. Учебное пособие. Изд. 2-е, перераб. и дополн. -М.: ООО «ТК Велби», 2003.-576 с.

Чанышев А.Н. Философия Древнего мира: Учеб. для вузов. — М.: Высш. шк., 1999 — 703 с.

Содержание

Модуль 1. Философия (история философии).....	3
Цель и задачи модуля философия (история философии).....	3
Предисловие.....	4
СМ 1. Протофилософия.....	8
<i>Тема 1. Самостоятельность и своеобразие философии.....</i>	8
1.1. Научная ориентация философии. Мировоззренческая и методологическая функции философии.....	14
1.2. Чувственно-эстетическая ориентация философии. Гуманистическая функция философии.....	18
1.3. Практическая ориентация философии. Моральная функция философии.....	21
<i>Тема 2. Философия Древнего мира как протофилософия.....</i>	26
2.1. Предмет истории философии.....	27
2.2. Особенность восточной философии в сравнении с западной...	31
2.3. Основные культурно-исторические типы философии.....	37
Тема 3. Философия античности: досократики.....	39
3.1. Предмет античной философии и ее метод.....	40
3.2. Проблематика и содержание учений досократиков.....	43
СМ 2. Философия античности и средних веков: мир и его познание.....	47
<i>Тема 1. Классический период античной философии. Сократ</i>	47
1.1. Софисты. Становление философских взглядов Сократа.....	47
1.2. Демон Сократа. Религиозные взгляды и понятие о загробной жизни.....	52
1.3. Добродетель в понятии Сократа. Концепция знания и познания. Майевтика.....	56

1.4. Вопрос бытия в философии Сократа. Политико-правовые взгляды Сократа	64
Тема 2. Философия Платона	66
2.1. Диалоги Платона.....	67
2.2. Первые формы Платоновской философии, или теория идей.....	78
2.3. Анамнесис, реминисценция (знание-припоминание) и любовь.....	86
2.4. Вторая форма учения Платона: теория разделения и видов сущего, бытия.....	91
2.5. Космология Платона. Идеальное государство.....	101
Тема 3. Философия Аристотеля	108
3.1. Ранние сочинения.....	109
3.2. Онтология и теология. Основной закон бытия. Бытие и небытие.....	112
3.3. Сущее и сущность. Критерии сущности. Категории	116
3.4. Гносеология и эпистемология.....	124
3.5. Логика. История философии. Космология. Этика, политика. Эстетика.....	128
Тема 4. Философия эллинистического и римского периодов	137
4.1 Киники и скептики.....	137
4.2 Эпикур и эпикурейцы.....	140
4.3 Стоицизм	143
4.4 Неоплатонизм: Плотин и другие неоплатоники.....	146
Тема 5. Человек и мир в философии средневековья	148
5.1. Исторические условия формирования средневековой философии.....	150
5.2. Схоластика и этапы ее развития. Философия Ф. Аквинского: а) о бытии; б) о человеке и его душе; в) о познании; г) об этике; д) об обществе и государстве.....	151
5.3. Особенности философии эпохи Возрождения.....	163

5.4. Социально-правовая мысль гуманизма.....	171
СМ 3. Философия Нового времени.....	175
Тема 1. Методология философии Нового времени:	
эмпиризм, рационализм.....	175
1.1. Эмпиризм новой философии.....	176
1.2. Рационализм философии XVII в.....	183
1.3. Онтологические проблемы философии XVII-XVIII веков.....	192
1.4. Человек и его бытие в философии Нового времени.....	195
Тема 2. Немецкая классическая философия. И. Кант.....	198
2.1. Исторические условия формирования и развития немецкой классической философии.....	200
2.2. И. Кант - основатель немецкой классической философии:.....	202
Тема 3. Философские системы Фихте, Шеллинга как основные этапы развития немецкой классической философии.....	210
3.1. Принципы наукоучения Фихте.....	210
3.2. Система трансцендентального идеализма Шеллинга.....	213
Тема 4. Философская система Гегеля.....	215
4.1. Главная идея философии Гегеля.....	216
4.2. Феноменология Духа.....	219
Тема 5. Антропологическая философия Л. Фейербаха.....	222
5.1. Жизнь и философская деятельность Л. Фейербаха.....	222
5.2. Антропологический материализм Фейербаха.....	226
СМ. 4. Плюрализм философских течений XIX- XX веков.....	233
Тема 1. Позитивизм – философия индустриального общества	233
1.1. Причина многообразия школ и направлений в философии XIX - XX веков.....	233
1.2. Сциентичекое направление.....	236
Тема 2. Деятельностное направление.....	238

2.1. Марксизм.....	239
2.2. Прагматизм.....	241
Тема 3. Антропологическое и теологическое направления	
философии начала XX века.....	243
3.1. Философия жизни.....	244
3.2. Экзистенциализм.....	247
3.3. Философская антропология.....	260
3.4. Философско - теологическое направление.....	262
3.5. Персонализм.....	264
3.5. Социально - критическое направление.....	264
3.6. Римский клуб.....	267
Литература.....	268
Содержание.....	272

Навчальне видання

РАДІОНОВА Людмила Олексіївна,
СЕМЕНЮК Катерина Сергіївна

Філософія (Історія філософії)

Курс лекцій

(для студентів 1-3 курсів всіх форм навчання усіх спеціальностей)

(Рос. мовою)

В авторській редакції

Комп'ютерне верстання *Є. Г. Панова*

Дизайн обкладинки *Г. А. Коровкіна*

Для першої сторінки обкладинки використана робота П. Рубенса «Чотири філософа»

План 2011, поз 141 Л

Підп. до друку 02.12.11

Друк на ризографі

Тираж 50 пр.

Формат 60x80/16

Ум. друк. арк. 11,5

Зам. №

Видавець і виготовлювач:

Харківська національна академія міського господарства
вул. Революції, 12, Харків, 61002

Електронна адреса: rectorat@ksame.kharkov.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:

ДК № 4064 від 12.05.2011р.